

مجلة الفكر والفن المعاصر

القاترة

العدد (١٤٤) نوفمبر ١٩٩٤

نجيب محفوظ .. القلم والسكين



سيد قطب .. معالم في طريق القتل

القلاف الأول
بمناسبة الاعتداء على نجيب محفوظ
للغنان : حلمى التولى

مجلة الفكر والفن المعاصر

شهرية تصدر يوم ١٥ من كل شهر. الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب



العدد (١٤٤) نوفمبر ١٩٩٤

الثمن فى مصر : جنيهان

العراق - ١٥٠٠ فلس - الكويت ١,٢٥٠ دينار - قطر ١٠ ريال - البحرين ١,٥٠٠ دينار - سوريا ٧٥ ليرة - لبنان ٣٠٠٠ ليرة - الأردن ١,٢٥٠ دينار - السعودية ٢٠ ريال - السودان ٤٧٠٠ ق - تونس ٤ دينار - الجزائر ٢٨ دينار - المغرب ٤٠ درهما - اليمن ١٠٠ ريال - ليبيا ١٦٠ دينار - الإمارات ١٥ درهما - سلطنة عمان ١,٥٠٠ ريال - غزة والضفة والقدس ٢٥٠ سنتا - لندن ٤٠٠ بنس - الولايات المتحدة دولاران.

الاشتراكات فى مصر :

عن سنة (١٢ عددا) ٢٤ جنيها مصريا شاملا البريد.

الاشتراكات من الخارج [عن سنة ١٢ عددا] :

● البلاد العربية: افراد ٣٠ دولار، فيئات ٥٢ دولارا شاملة مصاريف البريد.

● امريكا وأوروبا: افراد ٤٨ دولار، فيئات ٧٠ دولارا شاملة مصاريف البريد.

العنوان: مجلة القاهرة - جمهورية مصر العربية - القاهرة -

١١١٧ كورنيش النيل - فاكس ٧٥٤٢١٣ - ت/ ٥٧٨٩٤٥٥

المادة المنشورة مكتوبة خصيصا للمجلة، وتعتبر عن آراء اصحابها

ولاترد فى حالة عدم النشر. المراسلات باسم رئيس التحرير.

العلم فى الفن

رئيس مجلس الإدارة

سمير سرحان

رئيس التحرير

غالى شكرى

مدير التحرير

عبد جبير

المستشار الفنى

حلمى التونى

السكرتارية الفنية

التحرير

مهدى محمد مصطفى

التنفيذ

صبرى عبد الواحد

مادلين ايوب فرج

المصممون

فتحي عبد الله

السماح عبد الله

المواجحات ١١

الفكولة الغايات ٩٩

المراجعات ١٤٥

الإيقاعات والرؤى ١٦١

الانتشارات والتنبيهات ١٩٢

من المحررين

السكينة في رؤوس الجوع

السلام واللاحرب قبل زيارة السادات للقدس المحتلة بخمس سنوات. ولم يصدر عنه بعدل أي نشاط تطبيعي، بل رفض مراراً وتكراراً زيارة إسرائيل، كما رفض الدكتوراه الفخرية من جامعة تل أبيب.

وقد كانا المجرم الذي شرع في اغتياله مئونة التفكير والتأمل والتخمين، فقد اعترف بالثمانه العضوى إلى الجماعة الإسلامية، التي أمرته فأطاع. قالت له: إن صاحب كافر ومردة، إنه صاحب، أولاد حارثنا، الرواية الملحدة، فوجب قتله شرعاً.

هذا هو المجرم وتلك هويته التي حاول البعض أن يسبق عليها شرف الدفاع القومى عن الحق الضائع، وحاول البعض الآخر أن يطبع جرح محفوظ بخاتم الاستشهاد على يده العدو القومى لهذا الحق.

والفريقان يتفقان في المسكوت عنه: وهو التبرير الجزئى لما حدث، وإبعاد الشبهة عن المجرم الحقيقي الذى باح بكل شيء حتى الشامة.

وإذا كان من حق فهمى هويدى ومن مثله، الجئوج إلى اتهام نجيب محفوظ وتبرئة القتل، فليس من حق غيرهم أن تحجب عنهم الأيديولوجيا والمواقف السياسية حقيقية الخلق الذى يواجهونه وهويته.. فالسكين التى انغرس فى عنق نجيب محفوظ تطلب رؤوسهم جميعاً.

التحرير

أما أخرى قعوار (الأردن) رئيس اتحاد الكتاب العرب الذى مازال يقاطع اتحاد الأدباء المصريين بحجة التطبيع، فإنه يتوجب عليه أن يجمد عضوية رابطة الكتاب الأردنيين فى الاتحاد أيضاً لأن الأردن وقع معاهدة الصلح مع إسرائيل. ولكن المفارقة المؤسفة - الهزلية أنه أثناء توقيع المعاهدة الأردنية الإسرائيلية قال قعوار فى تعليقه على حادث نجيب محفوظ: إن «السكين التى انتهت تحورقية نجيب محفوظ لم تستهدف شخص نجيب محفوظ بقدر ما استهدفت إرسال إشارة تحذيرية إلى عرفات». ولم يجرؤ الكاتب الأردنى، وهو الأقرب إلى مشهد التوقيع الأردنى الإسرائيلى على اقتراض أية وجهة أخرى لرسالة السكين.

لم يقل مثلاً إنها موجهة إلى كل مشفق عربى. ومن الطريف أن كاتبين من مصر، هما جلال أمين وصباغى نازك كاسظم، يريان أن «الموساد، وراء الحادث. إلى هذا الحد بلغت شقة اليعاد بين من يرون أن «التطبيع، هو السبب، وعكسه تماماً، أن تكون إسرائيل هى القاتل.

ولن يزايد علينا أحد، بطبيعة الحال، فى الموقف من التطبيع. ولكننا نقول أيضاً إن نجيب محفوظ ليس الراية التى تصلح لأن يستظل بها اللاهثون وراء التطبيع، فالرجل وافق علناً على الصلح، بدلاً لحالة

مصرى ولبنانى وأردنى طلبوا التسوى والتأنى وتخفيف الحكم فى حادث نجيب محفوظ، لأنهم ربطوا - كل على طريقته - بين الحادث والتطبيع مع إسرائيل.

وطبعاً أذان الكتاب الثلاثة الفاعل غير المجهول، ولكن... وكانت، لكن، هذه بداية التبرير لما حدث، فأنطوت إدانتهم على تناقض لا سبيل إلى حله.

قال سهيل إدريس حرقياً «لنا لا نؤمن إلا بالحوار والنقاش سبيلاً للقناعة والإقناع حين يكون الطرفان نزيهين، وحين يكونان متساويين فى الشرط السياسى أو الاجتماعى، ولأننا نشك فى هذا التساوى بين العربى صاحب الحق فى فلسطين وبين الإسرائيلى مفتصب هذا الحق، فإن هذا الحوار مرفوض. من هنا باتى شجب موقف نجيب محفوظ حين يوافق كما قرأنا فى الصف على الترحيب باستقبال الكتاب الإسرائيلىين فى ندوته الأسبوعية..

وفهمى هويدى هو المرجح لهذا السطر الأخير، إذ هو الذى تساءل «هل الشخص الأحمق (لاحظ الوصف المخفف للمجرم) الذى فعل ذلك يعتقد أنه طعن التطبيع مع إسرائيل..فى الفترة الأخيرة أصبح الكلام عن التطبيع فجاً. وفى الندوة الأسبوعية (لنجيب محفوظ) كان يجتمع فيها الإسرائيلىون. ولهذا لابد ألا تأخذ الأمر بخفة وإنما يحتاج إلى تفكير جاد.

نجيب محفوظ

ف عندما قَدَّم سيد قطب نجيب محفوظ لأول مرة إلى أهل القلم، لم يكن يدري أنه سيعيد تقديمه مرة أخرى بعد نصف قرن إلى أهل السكين.

ولعل صاحب «أصول النقد الأدبي»، و«كتب وشخصيات» الذي كان يهدي الشباب إلى مواطن الجمال ويديرهم على تذوق الفن، لم يكن يدري أنه هو نفسه في «معالم في الطريق» سرف يهدي الشباب إلى أصول التفكير ويديرهم على تذوق الدم.

وتكاد مسيرة الأربعين عاماً التي تفصل بين الوجهة التي اتخذها سيد قطب بعد طلاقه للأدب والفن والجمال والوجهة التي اتخذها نجيب محفوظ في ترسيخ هذه التقديرات تكون عنواناً كبيراً لمرحلة الاستقطاب العنيف في حياة مصر والتي راح سيد قطب ضحية لها قبل حوالي ثلاثين عاماً، وكاد يذهب نجيب محفوظ ضحية لها قبل حوالي ثلاثين يوماً. الدماء واحدة، فهي في خاتمة المطاف قطرات من دماء العبقريّة المصرية، سفحتها إيديولوجية الإرهاب في الحالين، سواء أكان إرهاباً بالفعل، أو ببرد الفعل.

كان من الممكن لسيد قطب أن يكون واحداً من أعظم نقاد الأدب في

تاريخنا الحديث، ولكنه في لحظة ما اختار الطريق المضاد للجمال قاده بخطى ثابتة إلى حبل المشنقة، واستمرت بصمات قدميه تهبان أحد أحفاده إلى أحد أعظم أقلام أمّتنا ليغرس في عنقه السكين.

هكذا استحال قلم سيد قطب سكيناً تذبح الجمال الذي مهد له في زمن مضى. هل يمكن للقلم الواحد أن يكون شعاعاً من ضياء وخيطاً من دماء في وقت واحد؟ أن يكون بشيراً بالجمال والقبح، بالحياة والموت في آن؟

ولكن قصة سيد قطب ونجيب محفوظ ترسم مفارقة تاريخية أكبر من الأفراد... فإذا كان سيد قطب هو الناقد الأول الذي احتفى بنجيب محفوظ قبل حصوله على جائزة نوبل بأربعة عقود، ثم أهدت معالم طريقه أحدث القطبيين لأن يضع السكين في عنق محفوظ في الذكرى السادسة لحصوله على الجائزة، فإن نجيب محفوظ وحده كان هو الذي غرس القلم في دماء سيد قطب وكتب أطول العرائض وأعرضها وأعظمها بحق للذين قتلوه هو وأتباعه وخصومه على السواء. نجيب محفوظ دون غيره هو الذي رفع الصوت عاليًا في زمن الصمت، وتجسراً في زمن الجبن سيد

الأخلاق، أن يضع كل النقاط الغائبة والمغيبة على كل الحروف الضائعة أو التائهة. هو الذي هتف للحرية في زمن الهتاف لسقوطها تحت راية الحرية للشعب لا لأعداء الشعب، وهو الذي فضح الاستبداد تحت راية الحزب الواحد. وهو الذي كشف الأقنعة اللامعة عن الرجوع الدائمة للفساد والطغيان. كانت هذه كلها دفاعاً عن دماء سيد قطب وشهيداً عطية، ودماء مصر كلها. وكسانت «أولاد حسانتنا» بين هذه العرائض التي سميت «الطريق»، وثرثرة فوق النيل، وميرامار، هي أقصحا جميعاً وأكثرها جهراً. وكان نجيب محفوظ في ذلك كله يتجاوز الأما كبيرة ويكاد أحزاناً عميقة غائرة، فهو لم يشأ باسم أحد الوجوه أن يقض البصر عن بقيتها. كان الاستقلال الوطني والتصوير والتصنيع والإصلاح الزراعي والتأميم يستجيب للوازع أصيلة في نفسه تربي ونشأ عليها، فهي تحتل منه موقعاً أثيراً يدافع عنه حتى النفس الأخير. ولكنه اكتشف في اللحظة عينها أن اغتيال الحريات الأساسية وحقوق الإنسان تهدد هذه الغايات النبيلة في الصميم، فضلاً عن أنه رأى دائماً أن كرامة الإنسان فوق كل اعتبار، وأن الغاية لا تبرر الوسيلة. لذلك يمكن تصوّر مدى المعاناة القاسية

القلم.. والسكين

أسرار ثلاثة عهود متعاقبة (عهود الدولة والمجتمع وليس السلطة السياسية وحدها) قد «استحق» دائماً هذا المصير المفاجئ.

في بعض الأحيان لا يكون هذا المصير شخصياً، فمن مصطف نجيب محفوظ دون غيره خرجت أجيال من المبدعين الذين قد لا يسيرين على منواله. ولكن اتصاله الدؤوب المباشر بهم في ثورته الأسبوعية التي تغيرت أماكنها ولم تتغير معالمها الثقافية والإنسانية، وتراكم أعماله وتوزيعها عاماً بعد آخر أقامت من حوله ما يشبه «ال مدرسة» التي نبغ فيها العديد من المواهب. وهي المواهب التي يدخل أصحابها السجون والمعتقلات وأقنعة التعذيب في حملات دورية من أواخر الخمسينيات إلى أوائل السبعينيات، وهو عقاب - وإن يكن غير مباشر - لتجيب محفوظ نفسه فقد أرفقه وأمنه كما يتخفق في أعماله «اختفاء» تلاميذه وحوارييه وأصدقائه الواحد بعد الآخر، وخروجهم أحياناً وقد أصبحوا كائنات أخرى.

وقد يكون المصير المفاجئ الذي ينتظر من «يعرف» الأسرار أكثر من اللازم ويجرؤ على إعلانها، مصيراً شخصياً مباشراً كما حدث لتجيب محفوظ ثلاث مرات في الستينيات، أولاً ما كانت



التي عرفها نجيب محفوظ، وهو يتناول عورات المجتمع (الثوري) الجديد، ذلك أنه لم يكن من خصوم الثورة المباشرين أو غير المباشرين فهي ثورته على نحو من الأنحاء باعتبارها ثورة الحركة الوطنية التي ينتمي إليها. ومن ثم كان الحزن كبيراً، فقد استخلص من التطبيق ما معناه أن الحرية والعدالة تقضيان لا يجتمعان، بينما هو يؤمن أن العدالة جوهر الحرية، ثم أصبح يؤمن أكثر من أي وقت مضى أن غياب الحرية هو تغييب للعدالة.

من هنا يمكن فهم مرحلة الانقطاع عن الكتابة في حياة نجيب محفوظ بين عامي ١٩٥٢ و ١٩٥٧ ويمكن فهم اتجاه الرواية الجديدة في أدبه من «أولاد حارثاء» إلى «ميرامار» التي صدرت عشية الهزيمة المروعة عام ١٩٦٧ والتي زادت محفوظ اقتناعاً بما انتهى إليه من أن الحرية أساس البناء والنهوض والانتصار، وأن غيابها هو ركيزة الهدم والسقوط والهزيمة. وهو على هذا النحو أحد أولاد حارثاء العظام الذين أشبهوا القلم في مواجهة السكين بكل ما تعنيه السكين من دلالات. ولأن الذي «يعرف» أكثر من اللازم هو الذي يأتي مصيره المفاجئ غالباً في الحياة، فإن تجيب محفوظ الذي عرف منذ قيام الثورة

الملابس التي أحاطت بنشر «أولاد حارتنا»، والثانية يبينها بها ثروت عاكسة في مذكراته حول «ثرثرة فوق النيل»، والثالثة كادت توقف فيلم «ميرامار». وفي الواقع كان «التهديد» سبباً مسلطاً على الكاتب، فالأزهر مؤسسة دينية كبرى طالبت بوقف نشر «أولاد حارتنا»، وعهد الحكيم عامر زعيم المؤسسة العسكرية طالب بوقف «ثرثرة فوق النيل» واعتقال كاتبها، والاتحاد الاشتراكي المؤسسة السياسية للحكم طالب بوقف عرض «ميرامار».

وصحيح أن نجيب محفوظ لم يؤذ بدنياً في الوقائع الثلاث، ولكنه دفع الثمن غالباً من «التهديد» المستمر لقلبه وضيقه وشخصه.

وحين وضع توقيعه على بيان المثقفين المعروف باسم بيان توفيق الحكيم عام ١٩٧٢ كان ذلك فاتحة الضغوط التي دفعته إلى كتابة «ملحمة الحرافيش» ١٩٧٧ التي واجه بها عصر الانفراج، فكانت عريضة الاتهام الكبرى للبعد الذي تلا عهد «أولاد حارتنا».

وقد أسست ثلاثيته الحقيقية في الضمير العام هي ثلاثية «بين القصصين - أولاد حارتنا - ملحمة الحرافيش» التي ضمنت ما يختزنه هذا الضمير. في الزمن الروائي - خلال ستين عاماً بين ١٩١٧ عشية الحرب العالمية الأولى وقررة ١٩١٩ و١٩٧٧ غداة حرب أكتوبر والتهديد للصالح مع إسرائيل. كانت هذه الثلاثية الملحمية الكبرى قد أوجزت في بديتها المركزية ودلالاتها العامة ومنظومة القيم التي انطوت عليها مجموعة من مستويات المعنى المتصلة في أعماله الروائية التي صدرت قبل «بين القصصين» بأجزائها الثلاثة، وأعماله التي صدرت بعد «أولاد حارتنا» وأخيراً أعماله التي سبقت وتلت «ملحمة

الخرافيش» ولكن الثلاثية الملحمية الكبرى هي التي بلغ إعلانها عن الأسرار التي يعرفها الكاتب درجة عالية من الصراحة العارية والجهر المبين، فاستحق عليها العقاب الذي يوازي حجمها، والذي كان التهديد إليه تدريجياً وغير مباشر، إذ كان التوقيف موجلاً إلى لحظة ما بين «الزلازل» و«السيول».

ولم تكن الأسرار موضوع العقاب المطلوب، تخص الدولة أو السلطة السياسية وحدها، وإنما كانت تخص المجتمع أيضاً بمختلف تجليات السلطة القائمة فيه بدءاً من سلطة المعرفة وسلطة القيم وسلطة الرأي العام، وانتهاء بسلطة الغايات والوسائل مروراً بأنماط التفكير وضوابط السلوك. ومن ثم فإن رأس نجيب محفوظ كان مطلوباً - بالتمنى - من أكثر من جهة. غير أن لكل جهة حساباتها مع نفسها ومع الآخرين، وفقاً لميزان القوى الذي يخضع لصراعات المصالح أولاً وأخيراً.

كان نجيب محفوظ أولاً قد أصبح مؤسسة ثقافية جماهيرية، قبل جائزة نوبل، وهو الأمر الذي حال دون العصف به في أوائل السبعينيات ضمن العامسة المشهورة بمذبة لجنة النظام في الاتحاد الاشتراكي. ولكن نجيب محفوظ، أدبه وأفلامه وشخصه، أصبح اسماً مدرجاً في القوائم السوداء لبعض الأشقاء العرب إثر موافقته على الصلح مع إسرائيل. ولكن جائزة نوبل بعد عشر سنوات عادت لتسحق له مكانة عالمية يفرح بها العرب والمصريون في طليعتهم، لذلك كان هذا الحجم الاستثنائي - ثقافياً وجماهيرياً - أحد الاعتبارات التي تضعها القوى المتصارعة على رأس نجيب محفوظ والتي أضلارها ما أعلنه من أسرار يعرفها أكثر من اللازم.

وقبل أن يرسو الغراد السرى على الجهة التي أوكل إليها تنفيذ العقوبة، علينا

أن نوجز ماهية الأسرار التي أعلنها في ثلاثيته الملحمية الكبرى، وما سبقتها أو تلاها من تفاصيل.

كان السر الأول الذي فضحه نجيب محفوظ علانية في «أولاد حارتنا» وما تلاها من أعمال حتى «يوم قتل الزعيم» هو أننا نجينا ونموت في مجتمع العنف، وأن الشائع عنا كمجتمع هائى وديع ليس صحيحاً. وبالطبع فهو لم يقل إن الإنسان المصرى بطبعه إنسان عنيف، فإذا كان العنف في المجتمع السابق على الثورة سببه الاحتلال الأجنبي، فإن إرهاب الدولة والإرهاب السياسى باسم الدين هو عنوان العنف في مرحلة الثورة، ثم كان الانفصاح المتوحش الذي كرس إرهاب الدولة وتوسع فيه على الرغم من الادعاءات الليبرالية للنظام الجديد، وكرس الإرهاب باسم الدين وتوسع فيه، وزادت نسبة الجريمة العادية، واستجدت الجرائم الشاذة التي تقتل فيها الزوجات أزواجهن والأزواج زوجاتهم والأمهات أبناهن والأبناء آباهن وأمهاتهم، وبلغ العنف في القتل درجة التمثيل بجثث الموتى. ناهيك عن جرائم الاغتصاب والسرقة بالإكراه والعنف بالمحارم. وأسسينا خلال ربع قرن في مقدمة القائمة لدول «الجريمة» في العالم. ولمجتمع العنف آلياته في التفكير والسلوك التي تتبدل مع الفساد الاقتصادي والاجتماعى والسياسى عمليات التشريع السرى لمظنومات من القيم هي التي تتحكم في توجهات المجتمع الحقيقية وليس القانون أو الدستور، أو الأخلاق كما يعرفها الإيمان الدينى.

وكان نجيب محفوظ أكثر من غيره هو الذى أفضى في رواياته وقصصه القصيرة أسرار هذه الغاية الآخذة في التوحش، بعلاماتها المميزة وشغرتها الكودية المتشقة الصنع بين مختلف الأطراف.



وكان **محفوظ** أيضاً هو الذى باح لنا بأن هذه الغاية بين الغايات الأخرى بطول العالم وعرضه هي غاية مختلفة، فالشراء لم يحرم الأثرياء من لعة الخلف، والثقافة لم تحرم المتعلمين من هذه اللعة، والأديان ذاتها لم تحل بين المؤمنين والفرق في أتونها. بل انتلبت الأمور أحياناً إلى العكس، فكانت الثورة والتعليم من مكونات «التخلف»، قد يكون الفقر من أسباب هذا التخلف أو نتائجه، ولكن الفقر بحد ذاته ليس شرطاً للتخلف. هناك عشرات الملايين من الفقراء في دول متقدمة، وقد تزداد معاناة هؤلاء الفقراء في ظل التقدم لأنهم يشاركون في دفع ثمنه. ولكنهم أيضاً يشتركون في غنائمه. أما نحن فالفقر يضاعف مغارم التخلف ويزيد من ويلاته، ويقوم التخلف في المقابل بمضاعفة أهوال الفقر وتعاماته. وللتخلف عموماً معايير اقتصادية بالنسبة لدخل الفرد والدخل القومي العام ومقاييس الإنتاج والاستهلاك والاستيراد والتصدير ومدى التوازن بين هذا كله واحتياجات الأفراد والطبقات والبنية الأساسية للمجتمع، بما يكفل الاستقرار السلمى والحراك الاجتماعى أو يعرضهما للخطر. ولكن **تجيب محفوظ** الذى يضع في اعتباره هذه البنية الاقتصادية، ولا يغيب عن ياله للفقر الطبيعى للموارد والغياب المؤكد لعادلة توزيع الثروة، يركز في أعماله على معنى التخلف الحضارى واتصاله بمنظومة القيم السائدة. الأمية الأبجدية مثلاً من مظاهر التخلف، ولكن الأمية الأبجدية كالفقر تعرقها بعض البلاد المتقدمة (تبلغ نسبة الأمية في فرنسا عشرة في المائة). غير أن الأمية المتخلف يزداد بالأمية تخلفاً، بينما الأمية المتحضرة إن جاز التعبير يقاوم عبر محيط العالم انعكاسات الأمية وتفاعلاتها مع كيانه وتكوينه. الأمية الأبجدية ليست

فقط «عدم معرفة» القراءة والكتابة، ولكنها أيضاً عدم الانتفاع بما تحويه القراءة والكتابة من دلالات اجتماعية وسياسية وقيمة. والوسط المتحضر يخفف وطأة الأمية عن أبنائه غير المتعلمين بوسائل أخرى عديدة، ولكن أمية المجتمع المختلف يمتد أثرها المباشر على علاقات الإنتاج وقيمه، بل وتحول بالضرورة إلى شرائح أخرى ندعوها بأمية المتعلمين. ذلك أن للقراءة والكتابة تقاليد وعادات، بافتقادها في مجتمع ترتفع فيه نسبة الأمية الأبجدية، يقع المتعلم نفسه الناشئ في هذه البيئة في براثن العاهة الكبرى والتي تخص علاقته بكل من المعرفة والقيم.

وتجيب محفوظ يكشف فيما يكشف من أسرار جملة العاهات المتفرعة عن هذه العاهة الكبرى.. مأساة المعرفة وكارثة القيم. هذه الكارثة وتلك المأساة هما جناحا السر الذى خلق به الكاتب العظيم في الفضاء الاجتماعى كاشفاً «العورة» فوق رؤوس الجميع وعطوائها الكبير.. الأزواجية. وهي ليست أزواجية «الكذب» المعروفة في كل زمان ومكان. بل أزواجية المعرفة وأزواجية القيم، وأزواجية المعرفة والقيم معاً. وعلاقتها بالأخلاق ليست أكثر من نسق بين أنساق القيم، وهي ليست صراعاً كامناً بين الخير والشر ولا بين النمط الغربى والنمط الشرقى ولا بين الحلم والواقع، وإنما هي أزواجية الفكر والسلوك، أيّاً كان الفكر وأياً كان السلوك. وليس المثال الذى يقدمه محفوظ هو وحدة أفكار المجتمع كله أو سلوكياته، فهو يروم التعدد والتنوع، ولكنه التعدد الذى يعنى اختلاف الأفراد والطبقات، وليس للتناقض بين فكر الفرد الواحد وسلوكه أو فكر الطبقة الاجتماعية وسلوكها أو بين

فكر الدولة وسلوكها. أى ذلك الانفصام المعلن بين الخيال المعلن والفعل المحقق. هناك إذن صراع مأسوى وليس صراعاً درامياً في أعمال **تجيب محفوظ** داخل الشخصية المصرية عموماً سواء أكانت في أسفل السلم الاجتماعى أو أعلاه أو فى أسفل السلم الثقافى أو أعلاه أو على يمين الفكر الاجتماعى أو على يساره أو وسطه أو أوران الطيف بدرجاتها المختلفة وهي أزواجية تتلون بمخفف ألوان الشخصية الفردية أو الجماعية، وبمختلف ألوان الفكر والسلوك والعواطف المستقرة والمتغيرة والمفاجئة. هناك دائماً هذا الشرح العميق الخفى بين الوجه والقلع، كجزء من التكوين الأصيل للشخصية بين الحدود المتناقضة أو المتقابلة لمعرفتها، وبين المستويات المتناقضة أو المتقابلة لقيمتها.. حتى أصبحت العلاقات والسيافات بين الإنسان والمعرفة والقيم تصم لتكوين شبه الطبيعى وشبه العفوى بالأزواج بين الذات والتحقق، وبين الوجود ومعناه.

هذه الأزواجية في الشخصية المصرية عدد **تجيب محفوظ** تصل فى منهاها المستقيم إلى الطريق المسدود أمام الدولة والمجتمع على السواء. حينئذ تبدو ظاهرة «الشمولية» وكأنها من ظواهر الطبيعة فى المجتمع المصرى لا تقتصر على مرحلة دون أخرى من مراحل تاريخه، لم يحكم حزب الوفد، حزب الأغلبية الشعبية بلا منازع، أكثر من خمس سنوات فى ظل الدستور. وتحكت الأقليات الدستورية فى السلطة السياسية والاقتصادية والثقافية طيلة الوقت بين ثورتى ١٩١٩ و ١٩٥٢. كان **محمد محمود** باشا يلقب بصاحب «اليد الحديدية»، وارتبط **إسماعيل صدقى** باشا بدستور ١٩٣٠ بديلا عن دستور

١٩٢٢ ليمنح الملك فؤاد سلطات مطلقة
وليحصل البرلمان والصحف وليدفع
الشكوفين إلى السجن. واقتصر اسم
إبراهيم عبد النهادى بالسكوى الأسود،
عنوان التعذيب الأعمى فى المعتقلات.
وفى هذا المناخ اغتيل أحمد ماهر
والنقراشى والغازندار وحسن البنا.
رمع ذلك سميت المرحلة بأكملها فى
التاريخ الحديث والمعاصر بالمرحلة
الليبرالية. كان الاقتصاد ليبراليا والسياسة
شمولية والمجتمع أكثر شمولية. ولعل
أحمد عبدالجواد فى ثلاثية بين
القصرين هو عنوان الشمولية الاجتماعية،
فالاستبداد الاجتماعى عند محفوظ هو
أساس الاستبداد السياسى: العائلة
الطبريزكية، والبرويبة الأبوية،
والاستعلاء الذكورى، فهذا التركيب
الاجتماعى - القيمى، يشكل فى إطار
لتخلف والحلف والازدواجية الأساسات
الوطيدة للظلم والتكثورية.

ولا تحتاج الشمولية فى العهد
الناصرى إلى بيان، فقد غلبت البنية
العسكرية والفكرية لضباط الأحرار على
البنية الاقتصادية للمجتمع. وقد كانت
بنية رأسمالية صريحة لعشر سنوات -
بحيث وأدت كلفة مرافقات الصيغة
الليبرالية الملائمة افتراسا للمرور
الرأسمالى - وكان الحزب الوليد الحاكم
وتجريم الرأى السياسى المعارض من أى
جهة أنى، هو الصياغة الشمولية للمجتمع
والدولة بحيث إن تفتيت الملكية الزراعية
وانتقالها إلى الفلاحين وتصغير الشركات
والمصالح الأجنبية ومجانبة التعليم فى
المرحلة الأولى وتأميد شرائح مهمة من
الرأسمالية الوطنية ومشاركة العمال فى
الإدارة والأرباح والتصنيع المكلف وبناء
السد العالى وانتشار المعاهد العليا
والجامعات فى المرحلة الثانية لم يؤد هذا
كله إلى تفتيت البنية الشمولية للمجتمع
بل زائعا رسوخا بدروس البنية المعرفية

ومنظومة القيم السائدة. ولذلك كان
الحلف والحلف المضاد عوننا رئيسا على
الازدواجية والتخلف والتكثورية
بمختلف تجلياتها مما كشفت عنه تجريدا
أولاد حارتنا، وتدرجيا من اللبس
والكلام، إلى «ميرامار».

ضاعفت إذن ثورة يوليو من الأسس
الشمولية المزوجة فى الدولة والمجتمع
حتى إن دولة ومجتمع الانفتاح لم يجدوا
مانعا من إقامة البناء الجديد فوق هذه
الأسس. كان نجيب محفوظ - كتوفيق
الحكيم - من السعداء بعودة الشعارات
الليبرالية شأنهما فى ذلك شأن جيل ثورة
١٩١٩ بأكمله. ولكن التداعيات ما لبثت
أن أفضحت عن هوية المجتمع الجديد
ونظامه، فإذا به المجتمع والنظام الشمولى
نفسه مضاعفا إليه غريب الحد الأدنى من
العدالة الاجتماعية التى لم يدهش النظام
السابق على الثورة والتي باسمها غابت
الحريات فى ظل الثورة. لقد أضاف
دستور ١٩٧١ صلاحية مطلقة للحاكم لم
تكن له من قبل، ثم أضافت القوانين
ترسانة من الأسلحة المضادة
لليبرالية والمسماة بالقوانين السيئة
السمعة (التي ألقى الرئيس مبارك بعضها
مؤخرا)، ثم أقيمت فوق هذه القوانين
مؤسسات وهيئات زاجرة بطبيعتها
للحريات (المجلس الأعلى للصحافة،
المدعى العام الاشتراكى، ملكية مجلس
الشورى للصحافة... الخ). وغداة
الانقلاب على ثورة يوليو فى ١٩٧١ بدأ
الحلف فى الهجمات وإحراق الأبرار
والكنائس والآثار القديمة ورجال الأمن
حتى كان مصرع رئيس الجمهورية عام
١٩٨١ حيث تبلور بعدئذ مجتمع الحلف
فى مختلف تجلياته على مدى ربع القرن
الأخير. وكانت الازدواجية فى ذلك كله
صارفة: بين الشمولية السائدة على الدولة
والمجتمع والقيم، والليبرالية المطلقة على
الانقذات. وهكذا كانت أعمال محفوظ

قبل «ملحمة الحرافيش» وبعدها: حكاية
بلا بداية ولا نهاية (١٩٧١)، الجريمة
(١٩٧٣)، حكايات حارتنا (١٩٧٥)، قلب
الليل (١٩٧٥)، للتعليم السرى (١٩٨٤)
إلى آخر لقائنا التى أفضحت جهرا عن
أسرار المجتمع الشمولى المزوج
الشمولية بين المعرفة وتقيضها وبين
القيم وتقيضها وبين المعرفة والقيم معا.

هذه هى الأسرار التى عرفها نجيب
محفوظ أكثر من اللازم، ولم يحتفظ بها
لنفسه بل باح بها بأعلى صوت يملكه من
المرعبة والشجاعة.

لذلك «استحق» العقاب، وأصبح رأسه
مطلوبا من أكثر من جهة. ووفقا لميزان
القوى اختلفت حسابات القوى التى
تطالب بهذا الرأس الذى كان ماديا مباحرا
عند البعض ومحطيا لدى بعضها الآخر،
لذلك اختلفت الوسائل وإن اتفقت الغايات.
وكان حجم محفوظ كمؤسسة ثقافية -
جماهيرية، ثم حجمه العالمى بجائزة
نوبل من الاعتبارات المهمة فى
حسابات كل جهة تطالب بهذا الرأس.
كان للتهوين من أهمية الجائزة العالمية
وتفسيرها فى ضوء الصلح المصرى مع
إسرائيل، من بين الوسائل لمحاربة
الاغتيال المعنوى. وكانت مصادرة
أعماله والأفلام التى تحمل عناوين
قصصه ووضع اسمه فى القوائم السوداء
من بين هذه الوسائل. وكان تهديد ذكرى
«أولاد حارتنا» واستمرار حبسها عن
النشر فى كتاب مصرى، من بين هذه
الوسائل.

ولكن المزداد السرى على رأس نجيب
محفوظ كان من نصيب الإسلام
السياسى. الرأس الحقيقى وليس المعنوى.
لماذا؟

لماذا كان يتعين على أحد أحفاد سيد
قطب صاحب البدرة الشكرية بقلم نجيب
محفوظ حامل أسرار الحارة المصرية أن

يغرس السكين في رأس هذا القلم؟ ولماذا رسا المزاد على هذا الرأس في هذا الوقت المشوشر بين الزلازل المدمر منذ عامين وعشية السيول المفجعة قبل أسبوعين؟

كان حفيد مدرسة التكفير القطبية قد ولد - فعلا - مع ولادة عصر الانفتاح، أي ولادة الغاية في مرحلتها الجديدة الهاتجة بالروح الكاسرة. وكان سيف النفط وذهبه قد تمكن من بناء دولته داخل الدولة وخارجها، داخل الحدود وخارجها: في الحرية والتعليم والإعلام والمؤسسات الشعبية والدينية والقبائلية وشركات توظيف الأموال والإيمان والعمال والمناطق العشوائية والباشناقية على السواء. وكان الاختراق المتبادل قد أنجز للتعايش بين ساحات الحرب بأنواعها ومعاملات السلام بأشكالها. واخذت الأوراق المالية بأوراقها والأوراق المرقية والطائفية والأيدولوجية في زمن السيولة التاريخية والجغرافية في العالم. لم يكن زمن للنفط العربي الإسلامي وحيداً في ميدان المعارك أو في أروقة السلام. كان لنا نصيبنا الأول والآخر والظلي في مختبرات العالم، بدءاً من حرب لبنان إلى حرب الخليج الأولى وحرب الخليج الثانية مروراً بحرب أكتوبر التي دفع فيها المصريون والسوريون الفرق في أسعار النفط قبلها وبعدها فتحولت للدماء إلى ذهب أسود كان يصب في خزائن أعدائهم التاريخيين والجغرافيين. وأقبل السلام ثمرة للحروب وليس ثمة للدماء. وكان الرابحون أنفسهم هم الخاسرون. ورحوا سلامهم وخسروا حروبنا، فازدادت الأوراق اختلاطاً وذابت السطور والكلمات والحروف في الدماء اللزافة. واكتشفت الأعراق مواقع النزف التي هي أقرب من حبل الوريد الذي لا ذنب به تحتمى من المجهول قيد الصنع والإعداد بعودا عنها.

كانت هذه الموانع هي الطائفة والمذهب والديانة والقبيلة بعد أن توارت حدود الأوطان وحدود الأمة من السخيلة، واحتلت مكانها العنصرية النفطية ووردت أفعالها من العنصريات المضادة.

في هذا الوقت تماماً تغير نصل السكين في مجتمع العنف، واتجاهه، لم يفقد هويته منذ الأربعينيات حين ارتاد الإسلام السياسي الاغتيال كرسولة وحيدة للتغيير في مصر. وحتى الخمسينيات والاستبداد كان السلاح موجهاً إلى الأفراد من رجال السلطة. أما في السبعينيات فقد وظفت السلطة السلاح وهويته إلى صدور خصومها السياسيين حتى دار الزمان عقداً كاملاً، وأريد السلاح بهويته إلى صدر السلطة في رمزها الأكبر ريموز سلاحها الأصلي من رجال الأمن. ومنذ هذا التاريخ والسلاح يستطيل ويطول أعناق الجميع من يفتقون في الخندق المقابل لخندقه، من الذين يعوقون مسيرة دولته من الانتقال من مرحلة دولة داخل الدولة إلى مرحلة الدولة الواحدة المكتملة.

ولم يكن نجيب محفوظ واحداً من رجال السلطة أو الأمن. ولم يكن مقاتلاً في الخطوط الأمامية من الجبهة كفرج قودة. وإنما فقط يعرف أكثر من اللازم، يعرف السر، ولم يكف بذلك بل راح يطنه على الملأ جهاراً نهاراً. كان يعرف أسراراً عديدة يصطدم إعلانها ونذيرها وانتشارها بمصالح العديد من القوى. ولكن حسابات القوى التي تخاضع من بغشى أسرارها تختلف نوعيات خصوصيتها ودرجات تطور هذه الخصومة من مرحلة إلى أخرى قياساً إلى درجة أو درجات

تهديد مشروع، نجيب محفوظ لمصالحها بإنشاء ما يتضمنه من أسرار.

ولذا كان مشروع نجيب محفوظ في ريع القرن الأخير قد تلوّنت معاملته في الطريق المضاد لطريق سيد قطب بفرضه المستمر لمجتمع العنف والتخلف والازدواجية والشمولية، فقد وجد نفسه في مواجهة الدولة الديلية التي تجرّم داخل الدولة شبه المدنية باعتبارها «المدنية الفاضلة» التي تنشأ العودة إلى «العصر الذهبي» بينما هي - في المدينة المرذولة - الأكثر عنفاً وتخلفاً وازدواجية وشمولية.

وأخيراً تحققت لسيد قطب معجزتان: استحالة قلمه سكيناً، وفاض قلم نجيب محفوظ بالعرفة. والتقت السكين بالقلم في نقطة ما بين الزلازل النفطية للتاريخ والسيول الدموية للجغرافيا. وكانت نقطة اللقاء ربة نجيب محفوظ. وهي النقطة ذاتها التي اختلف فيها القلم عن السكين، معنى أحدهما في طريق ندرك معالمة ومعنى الآخر في الطريق المضاد يستكمل كشف الأسرار. بقى رأس نجيب محفوظ علامة الزمان الخاسر الرابع، فقد خسروا الزمان في أن تقصف السكين القلم، وريحوا الزمان في أن يستحيل القلم سكيناً. وهو توازن الرعب بين عرود الزلازل وبقى السيول، أو العلامة الفارقة بين السقوط والجهول. ■

عبد الله

المناهج حكايات نجيب محفوظ القلوب .. والسككين

١٢ بيان الكتاب والأدباء المصريين. ١٣ بيان استنكار من الكتاب في الأردن.
١٤ هذا من تجليات الحقبة الثالثة، خليل عبد الكريم. ١٥ فماذا كنتم تنتظرون،
رفعت السعيد. ١٦ مصر متى تعرفين الفرح؟ رفعت بهجت. ١٧ من يقترب بنا
من بحر الظلمات، سلوى بكر. ١٨ الفضب، سمير حنا صادق. ١٩ من القاتل
أم لا تزال القضية ضد مجهول؟ شوقي جلال. ٢٠ جرائم العدوان على أصحاب
الرأي، صافي ناز كاظم. ٢١ لقد عادت الرواية إلى الناس بعد غياب طويل،
عبد جبير. ٢٢ ضمير مصر، عفاف البحار. ٢٣ إحساسات مواطن مصري.
عفت بدر. ٢٤ الكلمة ومناخ القمر: الاعتداء على محفوظ وسياق التقاليد، على
فهمي. ٢٥ عن العنف الزائل، كريم عبد السلام. ٢٦ أصداء، على أصداء، السيرة
الذاتية لنجيب محفوظ، عمرو على بركات. ٢٧ إضاءات نجيب محفوظ، محمد
محمود عبد الرزاق. ٢٨ الله لم يمت في قلب نجيب محفوظ، وائل غالي. ٢٩
رسالة أدبية لنجيب محفوظ، حوار، هاني لبيب. ٣٠ نجيب محفوظ مؤسس
تيار الواقعية في السينما المصرية، إبراهيم الدسوقي. ٣١ نجيب محفوظ
ودنيا الله قيم من الفكر، محمد قطب. ٣٢ ثرثرة فوق النيل، حوار مع الوجود،
طارق منتصر. ٣٣ خريطة الموت في الفجر الكاذب، محسن خضر. ٣٤ قلب
الليل الرؤية والدلالة، عبد الرحمن أبو عوف. ٣٥ سوسيولوجية النص
وجغرافيته في أولاد حارتنا، فتحى عبد الله.

بيان

قالكتاب والأدباء المصريون الموقعون على هذا البيان، إذ يدينون المعاملة الجسيمة للاعتداء على الكاتب الكبير نجيب محفوظ يملون من جديد:

أولا : رفضهم للتام لكل مواجهة للفكر بالسكين وللرأى بالصدف وللإجتهاد فى شئون الدين والدنيا بالقبيلة.

ثانيا : يؤكدون عزمهم التام على التصدى لتيارات الإرهاب المستر بالدين التى تسمى لإهدار الحريات الديمقراطية وعلى رأسها حريات للرأى والفكر والضمير والاعتقاد والإبداع الأدبى والفنى والبحث العلمى.. إن التيارات التى أضاعفت إلى وجهها غباء جعلها تختار معلما من معالم الوطن والأمة وجزءا حيا من منميرها هدفا لطعناتها المغادرة.

ثالثا : تأكيد إدانتهم لعدد من المؤسسات الإعلامية والدينية الرسمية التى شاركت بالفعل أو بالصمت فى إعداد الحرية بالقىام بمثل هذا العمل الجونى وكمثال على ذلك نذكر مصادرة بعض أعمال الكاتب الكبير وإصدار البيانات بإدانتها والتقااص عن التصدى لوجة الظلام هذه.

رابعا : إن عدم التعامل الجدى مع الفتوى التى أصدرها عمر عبدالرحمن والتي أهدر فيها دم الكاتب الكبير وتقاص أجهزة الأمن عن توفير الحماية اللازمة له كواجب حتمى رغم رفضه أمر بغير الدهشة الشديدة.

خامسا : إن ما حدث هو إشارة لكل الأدباء والفنانين والكتاب المصريين



٩٤

الكتاب والأدباء المصريين

والعرب على اختلاف تياراتهم ومدارسهم وأجيالهم لكي يظلموا أنفسهم في حملة متصلة على صعيد الفكر والثقافة والإعلام لكي يستأصلوا من الخريطة الفكرية للوطن هؤلاء التتار الذين يهدفون بقوة السلاح الغاشم إلى تدمير الأوطان والأديان والقضاء على الحضارة والتقدم ويهددون كل ما في الأمة من جمال وإبداع.

حفظ الله نجيب محفوظ وحفظ الوطن والأمة.

الموقعون على

اليان

محمود أمين العالم - أبو المعالي
أبو النجا - توفيق عبدالرحمن - جمال
الفيطاني - إبراهيم أصلان - محمد
البياسي - سعيد الكفراوي - إبراهيم
منصور - سيد حجاب - محمد عفيفي
مطر - يوسف أبو رية - محمود الورداني -
مصطفى أبو النصر - مجيد طوبيا -
إبراهيم الحميني - إدوار الخراط - يوسف
القعيرد - عبدالرحمن الأبدوي -
عبدالرحمن أبو عوف - فاروق عبدالقادر
- علاء الديب - مصطفى الحسني -
إسماعيل المادلي - صنع الله إبراهيم -
رهوف مسعد - أحمد عبدالعطي حجازي
- جابر عصفور - ميد الجحراوي - أمينة
رشيد - جميل عطية إبراهيم - لطيفة
الزيات - صلاح عيسى - ملوى بكر -
فريدة النقاش - نعمات البحيري - هشام
نقشة - إبراهيم داود - محمد صالح -
إبراهيم عبدالفتاح - محمد مستجاب -

بهاء طاهر - محمد سليمان - عبدالمنعم
رمضان - حسن طلب - حلمي سالم -
سليمان فياض - أمجد ريان - رفعت سلام
- أحمد الشهاري - عزت القمحاري - محمد
طلعت الشايب - ماجدة رفاعة - محمد
عبد - محمد بدوي - وليد مثير - سهام
بيومي - خيري شلبي - محمد أبو لومة -
شعبان يوسف - إبراهيم عبدالجود -
محمد كشيك - ماجد يوسف - طاهر
البرنبالي - محمد المخزنجي - محمد
المنسي - فؤاد - صبري حافظ - محسن
يونس - عبدالعظيم ناجي - بدر الدين -
كامل زهيرى - محمد عودة - فتحي
عبدالله - أحمد طه - بشير الصباحي -
خليل كلفت - إبراهيم فتحي - نجيب
شهاب الدين - أبو العلا السلاموني - بهج
إسماعيل - يسرى اللجندي - أحمد فؤاد نجم
- أسامة خليل - سماح عبدالله الأنور -
كمال القاش - فاطمة فؤاد - هناء عطية -
هنا فتحي - محمد بغدادى - ناصر
الحواني - إيمان مرسل - رضا البهات -
فؤاد حجازي - ناهد عز المرب - هالة
البدري - شكرى عياد - فتحي فرغلي -
عبدالعزيز جمال الدين - أنيس الأبياح -
سيد خميس - حسن سليمان - ميد القاشي -
مصطفى بكري - محمد متري - أحمد
يمني - محمرد قرني - هدى حمين -
صفاء عبدالمنعم زايد - السيد نجم - ربيع
الصبورت - قاسم مسعد علوه - عبدالفتاح
عبدالرحمن الجمل - أحمد زغلول الشفيق -
- مصطفى الأسمر - حجاج أدول - إدريس
على - يحيى مختار - فاروق جويده -
سامي خشبة - على الراعي - أحمد عمر
شاهين - أسامة عفيفي - وائل عبدالفتاح -

أحمد الشيخ - عبدالعال الحمامسى -
رفقى بدوي - جابر الدين الحلو - شاكر
عبدالعيد - يسرى خميس - شوقي خميس
- عبدالمنعم تلمعة - عبدالله الطوشي -
فححية العسال - صبرى موسى - شمس
الدين موسى - غالى شكرى - عبده جبير
- نصر حامد أبو زيد - سعيد العشماوي -
حسين أحمد أمين - جلال أمين - صلاح
عيسى - مهدي مصطفى - رمضان
بسطويسى - حسين حمودة - عبدالقادر
القط - أسامة الغزولي - أسامة أنور عكاشة
- أفريد فرج - عبدالمنعم عواد يوسف -
بدر توفيق - محمد مهران السيد - محمد
أحمد حمد - محمد إبراهيم مبروك -
محمد إبراهيم أبو سنة - شوقي فهم -
عطية عبدالسلام - على منصور - كمال
الجريني - عماد أبو صالح - مختصر
القفاش - عبدالحكيم حيدر - سيد الزكي -
حسن فتح الباب - مجاهد عبدالمنعم
- مجاهد - كمال عمار - سعد القرش -
يسرى حسان - يسرى السيد - جلال السيد
- محمرد قاسم - مصطفى القاشي -
مصطفى نبيل - رجاء النقاش - اعتدال
عثمان - خيري عبدالجواد - سعيد
عبدالفتاح - حازم هاشم - رضوى عاشور
- فاروق شوشة - مصطفى عبدالغنى -
محمد حرى - ماجدة موزين - وائل
غالى - شكرى عياد - مصطفى ناصف -
عبدالعزيز موفى - أحمد سليمان - أحمد
عبدالحمود - عبدالفتاح البية - محمد
عبدالقادر - إبراهيم الباتى - بلة البري
- ابتهاج سالم - فتحي عامر - أمل
جمال. ■

بيان استنكار من الكتاب في الأردن

إننا نمتنكر حدوث الاعتداء على الروائي نجيب محفوظ، وهو اعتداء على حرية الفكر والإبداع ومناصف لحقوق الإنسان والحريات والديمقراطية.

- ١ - صهبة ناعده
 - ٢ - محمد عبد الرحمن
 - ٣ - نزياد أبو بكر
 - ٤ - ناعده أديب
 - ٥ - محمد بن عبد الله
 - ٦ - محمد عارف عشتة
 - ٧ - محمد عارف عشتة
 - ٨ - ناعده الثقافة والإبداع
 - ٩ - مؤنس الرزاز
 - ١٠ - أنور الزعبي
 - ١١ - سريته
 - ١٢ - نازك حديد
 - ١٣ - طلعت حسانة
 - ١٤ - نزياد / ركنا
 - ١٥ - سبل / فالية
 - ١٦ - حسانة صافية
 - ١٧ - عودة عودة
 - ١٨ - روفنا / وائدة
- إلى نزع هاتين النجس محفوظ
للمراجعة لعام ١٩٩٤

بيان استنكار من الكتاب في الأردن

إننا نستنكر حادث الاعتداء على الروائي نجيب محفوظ، وهو اعتداء على حرية الفكر والإبداع ومناف للحقوق الإنسان والحريات والديمقراطية.

- ١٩ - قسسانا أبو لبدة - ~~سنة~~ نازتفيل
- ٢٠ - محمد السورب - ~~سنة~~
- ٢١ - غازی الزبيدة - ~~سنة~~ ٣ - السورب / ١٩٦٤
- ٢٢ - زجاء أبو غزال - ~~سنة~~
- ٢٣ - محمد الملاح - ~~سنة~~ ٣ - السورب / ١٩٦٤
- ٢٤ - محمد الصور بالهر - ~~سنة~~ ٣ - السورب / ١٩٦٤
- ٢٥ - ~~سنة~~ نجيا - ~~سنة~~ ٣ - السورب / ١٩٦٤
- ٢٦ - فادي القاصي - ~~سنة~~ ٣ - السورب / ١٩٦٤
- ٢٧ - دهان المصدي - ~~سنة~~ ٣ - السورب / ١٩٦٤
- ٢٨ - أحمد الكواكبة - ~~سنة~~ ٣ - السورب / ١٩٦٤
- ٢٩ - ~~سنة~~ محمد الملاح - ~~سنة~~ ٣ - السورب / ١٩٦٤
- ٣٠ - وليد البديوي - ~~سنة~~ ٣ - السورب / ١٩٦٤
- ٣١ - فاضل محمد قاصي - ~~سنة~~ ٣ - السورب / ١٩٦٤
- ٣٢ - ~~سنة~~ ٣ - السورب / ١٩٦٤
- ٣٣ - حراد العنبر - ~~سنة~~ ٣ - السورب / ١٩٦٤
- ٣٤ - ~~سنة~~ ٣ - السورب / ١٩٦٤
- ٣٥ - علي السورب / ١٩٦٤



تجيب محفوظ القلم والسكين

هـذا من تجليات الحقبة التاليفة

فا الحقبة الأولى من الفكر العربي الإسلامي كانت حقبة الإزدهار والانفتاح على ثقافة الآخرين وترجمة مؤلفاتهم ودراساتها ومضامينها، حقبة الثقة في النفس والاعتماد على الإبداع الأصيل وإتقان العلوم غير الموروثة؛ علوم التفسير والحديث والفقه وأصول الفقه، واللغة، والسير والتاريخ وتقرير البلدان (الجغرافيا) وعلم الكلام والفلسفة والحيل (السيكانيك) وكافة علوم التجريب... إلخ، حتى تلك التي كانت معروفة من قبل طالعتها لمسة الابتكار والتجديد.

الحقبة التي شهدت ازدهار الأدب والشعر والنص والغناء وفنون التشكيل من

خط وزخرفة.. وفيها برز أكابر الفقهاء والأسويين والمحدثين والمفسرين والمتكلمين والفلاسفة والأدباء والشعراء والمترجمين والمغنين والمؤرخين والجغرافيين والرحالة وعلماء التجريب... إلخ.

وكانت مكة والمدينة والفسطاط والقطن ثم القاهرة وبغداد والكوفة والبصرة ودمشق وبغروت وحمص وعسقلان والقبرون وقزطية.. منارات علم وفكر وثقافة وفن وأدب تفرج بالأعلام من كل هؤلاء وتكبداهم في حركة دائرية ذهاباً وإياباً دون موانع أو قيود.

واستمر هذا التوجه والتألق لأن العقول كانت مطلقة لا تعرف الحصر ولا الوصاية لا من قبل سلطة ولا من هيمنة نص أيا كان مصدره... وامتد لخمسة قرون من الهجرة، ثم تأخرت على وأد هذه الحقبة الزاهرة عدة عوامل لا مجال لتسطيرها هنا، اللهم أن المنشور القادري (نسبة إلى القادر بالله أبي الصباس) والعقيدة الأشعرية في علم الكلام وآراء أبي حامد الغزالي وأخصها في السببية وهجومه على الفلاسفة وإنهائه إياهم بمخالفة ما أجمع عليه (أهل السنة والجماعة) في: قدم العالم وعلم الله بالجزئيات وأن العقاب والواب يشعلان الروح والجسد، ثم غلق باب الاجتهاد في الفقه، كل هذه... كانت من الأسباب

الفاعلة والمال المؤثرة في إطفاء جذوة ورويدا رويدا غابت شمس تلك الحقبة الغريفة.

بعدها بدأت الحقبة الثانية الموصوفة بالمدرسية التي عاشت على اجترار ما خلفته سابقاتها والاشتغال عليه بكافة التوهمات مثل الحشوية والتعليق والتعقيب والاختصار والتهديب... وكان ذلك أمراً طبيعياً بل بديهياً بعد أن اختفت مكات الابتكار والإبداع وتفرج الطاقات الخلاقة لموت العقلانية والتفكير الحر المنطلق بغير حدود، وإن لم يمنع ذلك من إنتاج فئات مبدعة خلاقة مثل ابن خلدون والشافعي. ولكن الذي لا مزية فيه أن أخطر ما قامت به الحقبة الوسيطة هذه هو عملية الأسطرة: أسطرة النصوص والشخصيات والأبطال والوقائع (الدرازل) والأماكن بل وبعض الجمادات (نعم الجمادات) وتسويرها بهالة من القدسية الزائفة والإلزامية الوقوف أمامها في خشوع وأن يحىء الحديث عنها بصيغ تبجيلية، تفخيمية، تعظيمية، تكريمية لها جميعها دون استثناء من النصوص حتى الجمادات...

وفي سبيل ذلك رمت في مربع النسيان كل ما حُف بالنصوص والشخصيات والوقائع من ظروف وبيئات وملابس ومناسبات ونوازع إنسانية: غرائز وشهوات وعواطف وأحاسيس... إلخ ومن ثم حولتها جميعها إلى ذرى ونماذج ومثل ومنازل... فوق الزمان وخارج المكان، وحرمت (= التحريم هنا بمعناه اللغويولوجي لا الاصطلاحي.. أ. هـ.) أي خوض في تاريخية النصوص وبشرية الأشخاص والأبطال وتوضيح الأمكنة وتشويه الجمادات... ورفعت عليها لافتة (ممنوع التفكير).

استمرت تلك الحقبة تسعة قرون من السادس إلى قرب نهاية الرابع عشر الهجريين ولم يجرؤ أحد أن يفلت من

إسارها حتى الطهاوى والطار
والأفغانى وحسين الموصلى ومحمد
عبيد وابن باديس والكواكبى وخير
الدين التونسى مع التقدير الكامل
لجهودهم التى لا ينكرها إلا جهود.

ثم هلت علينا الحقبة الثالثة - وهذا
رأى شخصى لكاتب هذه السطور - مدد
ثلاثة عقود أى قبل نهاية القرن الرابع
الهجرى بقليل، تضاعفت أسباب عديدة
على إفرازها - كنا نرجو أن تتاح لنا
الفرصة لتبنيها وشرحها - هذه الحقبة
تزايد على الحقبة الثانية فى مضمارين:
أولهما : وضع السرد والقيود
والموانع على حرية الفكر والعقلانية.

والآخر : فى عملية الأسطرة
والقدوس لكل ما ذكرناه آنفاً ومن ثم فهى
تبالغ بمبالغة فجوة مجرورة فى التفضيم
والتعظيم والتجويل (على سبيل المثال
التوضيحي : لا يتكلم أحدهم عن شخص
أو فرد من أولئك إلا وسبق اسمه بكلمة
سيدنا، ثم شفعه بعبارة (رضى الله عنه)
لدرجة أننى أرتفع أن يحى وقت يقول
فيه أحدهم: سيدنا الحجاج الثقلنى،
رضى الله عنه. أ. هـ.)

وترتيباً على ذلك اتسعت دائرة الـ
ممنوع التفكير) فيه ورفعت هذه
اللائحة وضعت عليها لائحة أخرى
لمحرّم التفكير) فيه.

ولكن الأذى من ذلك - وهذا ممكن
الخطورة لا على الفكر الإسلامى وحده
فحسب بل على الوطن ذاته - إن منظرى
هذه الحقبة يتهمون كل من لا يسير فى
دربهم ويتبع خطاهم بمنتهى الثقة،
بالمروق من الدين والخروج على الملة
ويفتون بتوقيع حد الردة عليه، ولبيهم
جهازهم الخاص الذى يمارع بالتنفيذ
الفرقى.

.... ولعل هذا يفسر ما وقع لـ

نجيب محفوظ. ■

خليل عبد الكريم

فماذا كنتم تنظرون

فأقامت محاكم للتفتيش... فتشتت فى
نصوص الأعمال الأدبية وفى خطوط
وتشاباتك الأعمال التشكيلية معلقة فى
استعمال قاطع وجازم بأن هذا حلال
وذلك حرام.

والويل لمن يدخل فى منطقة التحريم
عندهم.. فإما الانصياع وإما التكفير.

وتعد محاكم التفتيش المؤسسية يدها
لتشق بها قلوب البشر وتقتل فيها عما لا
يعرفه سوى الخالق وحده.

وتعد محاكم التفتيش المؤسسية نفوذها
لتحاول أن تشرع وأن تقن وأن تسمو
فوق سلطات الدولة.. والدولة نائمة،
هالمة، عاجزة أو أكثر.

وما هذه المؤسسات سوى حفنة من
الموظفين اتخذوا من مواقعهم سبيلاً
لحياسة بعض من نفوذ غير مفترض
وغير قانونى.. وغير شرعى.

ماذا كنتم تنظرون عندما أعلن
البعض أنهم «أهل العلم والعقيد» وإنهم
مصدر التحول والتحريم، ناسين أن
استكمال الجملة كى تصبح مفيدة فى
نظريهم هى القول: بأن من خالفهم خالف
صحيح الدين ومن وافقهم فقد وافقه، وأن
مفارقهم مفارق للإسلام.

ماذا كنتم تنظرون عندما تسلط
بعضهم علينا محاولاً أن يخلط بين الدين
وهو عقيدة سماوية مطلقة الصحة، وبين
رأيه وهو إنسانى نسبى الصحة.. فقدم
إلينا ركان يمتلك سلطة سماوية لا تعرف
حق النقاش، ولا حق الاعتقاد، ولا حق
التأويل، ولا حق قول لا، فقط خضوع
لهم.. ولعقولاتهم.. وإلا..

ماذا كنتم تنظرون عندما تكتبارى
صحف حكومية وكتاب حكوميين
يقيضون رواتبهم ويدالون مناصبهم
وسطونهم من حكومتنا السعيدة يتبارون
فى التهجيم على نجيب محفوظ ذاته،

فما... ولعل أكثر ما يدهشنى هو
هذه الدهشة الفطرية أو الدعاة
التي ألهم بها الكثيرون صفحات
الصحف والمجلات وموجات الإذاعة
المسموعة والأثرية.

يدهشنى دهمتكم.. فماذا كنتم
تنظرون؟

ماذا كنتم تنظرون عندما انتبرت
مؤسسات متكاملة ترتدى ثياب الكهانة
وتعطي نفسها سطوة فوق الدستور
والقانون وفوق البشر، وتزعم أنها تتكلم
وحداً مفاتيح السماء إن خيراً فخير وإن
شراً فشر.. عندما انتبرت هذه المؤسسات



نجيب محفوظ القلم والسكين

والتقول عليه، وإدعاء إنه يرفض الثروة أو يمنع لها شروطاً.. وإذا كنتم قد نسيتُم أعدد فأذكركم بما نشرته مجلة «عقيدتي»، الحكومية عن كاتبها الكبير.

وماذا كنتم تنتظرون عندما قدم التلفزيون الحكومي المصري دعياً في ثياب داعية يروج للفنعة ويدعو إلى فكر متأسلم بعيد عن صحيح الإسلام، لكنهم يتسللون به إلى بيوتنا وعقول أبنائنا عبر تلفزيونهم مؤكدين أنه داعية إسلامي كبير.. فإذا بهذا الدعي يذهب ليُقدم شهادة أو فتوى يعطي فيها لأحد الناس حق الاتهام بالكفر.. ثم يطعنهم حق القتل قصاصاً على الكفر، ثم يقول بتكثير كل من قبل بالقاتلون الرضعى..

ثم من يقتل هذا أو ذاك لا يماقِب بل يثاب على فعلته..

ثم - وهل تصدقون - يعود الدعي مرة أخرى إلى التلفزيون ليصلك مرة أخرى إلى بيوتنا وعقول أبنائنا.

وماذا كنتم تنتظرون عندما يسيطر التأسلم البدوي على أجهزة الإعلام، وهو تأسلم مستخلف، يريد دمي من أعضائه إن كل من قال بأن الأرض كروية وأنها تدور كافر يستتاب فإن لم يحب قتل ويكون ماله فينا لبيت مال المسلمين؟

وماذا كنتم تنتظرون بعد أن يصبح التأسلم البدوي المتخلف والمناقض للعلم والصحيح الدين هو السيد والأمر والنهائي ومُصاحب السطوة والحظوة وهو أيضاً الممول السخي الذي أحال كثيراً من العمائم إلى أدوات بما منحها من عطايا جزية؟

وماذا كنتم تنتظرون عندما تقدرش صفحات من صحفكم «القومية» سموم متأسلمة تصنع سمّاً زعافاً في الجسد المصري والعقل المصري؟

.. وأخيراً وإذا كنتم تنتظرون بعد أن تمدد الأخطبوط المتأسلم في غفلة منكم وربما بتشجيع أو تقاض، ليف خيوطه السمومة علي عنق العملية التعليمية مدرسةً ومناهج وكتباً..

ثم تأتون الآن فتهبون دهشتكم لأن صبيبا صدقكم أو صدق مؤسساتكم أو صدق - صحفكم، أو أعضائكم في تلفزيونكم ووجه سكينه إلى عنق أديب مصر الشامخ؟

لكن الأكثر إثارة للدهشة.. بل وللخسرية هو أن يأتي المصريون والفاعلون الأصليون، والذين قدموا شهادات ممتلئة أمام القضاء تحت على القتل وعلى الإرهاب ليستنكروا الحادث.

حسنا لقد فعلها المتأسلمون جميعاً من قبلكم.

ألم نروا أن رائدكم الأستاذ حسن الهلثا قد أسس ودير وكون ونظم وقاد ووجه وأمر الجهاز الإرهابي السري للجماعة، فإذا «أطبقت يد الحكم على عنق الجماعة بعدما ارتكبت من جرائم صااح الصانع الأصلي والفاعل الأصل متوجعا ومستنكرا وصارخا بأنهم «الميسوا إخواننا وليسوا مسلمين».

إنها «التقية» أو ما نسميه نحن الخداع والكذب.

والغريب أن البعض لم يزل يصدق أو يدعى أنه يصدق.. وعلى أية حال..

لقد قالت مصر كلمتها إذ أدانت الفعل الإرهابي الجبان ضد نجيب محفوظ ويبقى عليكم أن تمسكوا بالفاعل الأصلي وليس فقط بالصبي أو الصبية الذين فعلوها فما هؤلاء سوى ثمار سريرة لشجرة شريرة، إما أن تقنلهموها أو تظل تلقى عليكم دوماً وإبلا من ثمارها الأشد مرارة.

والآن فقط تتلاشى دهشتي إذ يتقدم طابور المستنكرين وأحد من أفتوا وشهادتهم أمام القضاء بما يبيع لأحد الناس قتل من يرون أنه قد ارتد..

فلحن إذن أمام موكب النفاق التقليدي ولا بأس من أن يصطف فيه مرتكبو الجرم الأساسيون.. ليس هذا هو المنطق في مسلككم؟ ■

رفعت السعيد

لا نحن نتحرر من هزمتنا على طريقنا.. طريقنا هي القتل.. القتل هو الحل، الدماء مشتهية، هذا مضمون الخطاب السكيني الذي ورد من الجهات العليا، وقف للتنفس والحرية في آن واحد، ومن هنا أول الخسيف وأول الأوتور.. أول الطريق الجزائري، شقة وتخلق الحرية، كيف طارعتك يدك؟؟

«نويل» صاحب القبلة كفر عن صنيعة بالجائزة، ولكن بماذا كفر صانع السكين؟ نجيب محفوظ ٨٢ سنة يتوكأ على مؤلفاته وأولئك وعليها نحن؟ شريك وحيد مهيم في بناء الإنسان المصري المعاصر، أخذ نفسه بنظام حديدي صارم، قيمة جميلة تنير مصر، لم يفارقها ولم تفارقه طيلة حياته.. تحولت كل عيوننا إلى علامات استفهام، هل المعلن كلمة أخيرة في رواية حياتك الطويلة.. لا يا غالي أصبح لأحد شوارع المدينة وميادنها الرئيسية، لم يشعر في حياته بالفقرية لا في المكان ولا في الزمان، المسيح واقعا هذه المرة، أثبتوا في الحرية.. «كفاح طيبة»، ولكنه «عبث الأقدار» يا معنا نجيب، مصر هاجسه المتسلط في مكانه المنقذ، من رحم واحد ولد للرجل وقاهرته مدينته، طيبة كانت

الولادة، ولدا معا ويحاول أن قتلها معا، محايد وموضوعي، فهو رجل لا يصف.. له عالمه وحياته وشخصه ولغته الخاصة، فهو كونه شرقي للبيان، إنه الكل المصري، وإن الأساطير من الصعب معوها، كيف يعود «ألكسندر سولجنستين» إلى وطنه بكل هذه الحفاوة من قرية لقرية، وكيف نقتل نحن الوطن في نجيب محفوظ؟؟ مصر روايته الثلاثية والرباعية والخماسية سيعود إليها رغم كل المكائد والأعاصير والإرهاب، العقل المصري مقصود في ذاته، مصر متى تعرقين الفرح؟ ■

رفعت بهجت

مصر متى تعفرين الفرح؟

«المعلن» غير الذبح.. في الجزائر السوداء ينبجون من الخلف أما إخوانهم هنا فيقطعون...، هناك فرق بين إرهاب الصحراء وأرض النيل.. للنصل حاد مذب خاطف، صنع بحماس الجبناء، فتحة صميقة في الرقبة، يباقي النصل في العمق يبحث بطريقته الخاصة عن الروح المبدعة.. المهم هو فصل الروح عن الجسد، لا تسامح، من أين الخصوصية؟ من أين الدور؟ من أين النخاع الإبداعي؟؟ من أين جلست بأولاد حارتنا؟؟ من هنا من الشرهان الرئيسى، إذن - هنا نطمئن.. ألا تكفيكم هزيمة «كمال عبد الجواد» المركبة بعد ثورتين..

من يقتررب بنا من بصر الظلمات

قإن محاكمة المسؤولين عن محاولة اغتيال الفكر، هي بظننا للسؤال الأهم التي يجب أن نهتم بها الآن، لأن هذه المحاولة سوف تتكرر، وبأشكال متباينة، تتراوح بين المنع والدنوى والإعدام.

إن محاكمة المؤسسة التعليمية، المؤسسة الثقافية، المؤسسة الإعلامية، المؤسسة الدينية سواء أكانت معلمة أم قبطية، هي المسألة الأكثر إلحاحاً في لحظة حرجية كانت محاولة قتل نجيب محفوظ دليلاً جديداً على تزايد أعراض المرض، الذي بات علينا أن نبحث عن علاج فعال له.



نجيب محفوظ القلم والسكين

وهذه المؤسسات الأربع مجتمعة هي المسئول الأول عن إفراس مواطن له تكوين أولئك الذين حاولوا اغتيال نجيب محفوظ، ويظل الزعم بأن هناك مشات، بل آلاف ضلوا أن تصيب هذه الطغرات كاتينا الكبير، لأن بحر الظلمات الفكرية يروج بيارات متباعدة لا تعتمد بأسلوبها كثيرا عن أسلوب استخدام السكين، فهذه المؤسسات فشلت في تكوين بنية مواطن قابلة لقبول آخر بخار، آخر يختلف، ولعل اللعب الأكبر في ذلك يقع على عاتق المؤسسة التعليمية، فهي مؤسسة لم تستطع حتى الآن أن تطور، بل عملت بتراكمية دعوب على تكريس كل ما هو قديم سلفي من زاوية القيم والمفاهيم الثقافية، ووقفت بإصرار في وجه كل جديد مجتمعي، يحاول تخطي أسوار هذه المؤسسة ويدخلها. لقد حرصت المؤسسة التعليمية عبر سياساتها المتكررة ومذ سترات بعيدة، على عزل كل التيارات الثقافية الجديدة داخل المجتمع، وكان هذا المجتمع لا يتجدد ولا يتقدم من هذا الجانب، بل ويمكن القول إن الدور التنويري للمؤسسة التعليمية، قد تخلف عن دورها هذا الذي بدلت ناعبه منذ بدايات القرن وحتى نهاية الأربعينيات منه، ومشكلة رواية كفاح طيبة لنجيب محفوظ نفسه لأبلغ مثول على جمود وتخلل هذه المؤسسة، رغم كل الطلطنة

المارة حول تحديثها. تعزل المؤسسة التعليمية من خلال برامجها الجامدة/ السلفية، المواطن، ليس فقط عن التيارات الثقافية الحديثة داخل المجتمع، ولكن عن التيارات الثقافية العالمية الجديدة وقديمها أيضا، فالمواطن الذي يتلقى تعليم من خلال هذه المؤسسة، منذ بداية دخوله المدارس الابتدائية، وحتى تخرجه في الجامعة، لا يملك إلا بنية ثقافية سلفية بالصلى الهرفي الدقيق للكلمة، فثقافته العامة، بل وربما الخاصة المتخصصة، تتوقف عند ثقافة تلميذ بمدرسة ثانوية في نهايات القرن الماضي، كما أنه يتخرج شبه جاهل فلسفيا، وتشكيليا وموسيقيا.

وقد أدى لبعاد الموقف اختياريًا عن العمل في هذه المؤسسات إلى زيادة تكريسها للسلفية، فاحتقار التعليم كمهنة والعزوف عنها، أدى إلى تفاقم المشكلة وجرمان هذه المؤسسة من نماء ثقافية جديدة، وقد تبنت الجامعات السلفية الدينية المنظمة إلى خطورة هذه المؤسسة في الوقت ذاته، ففجعت بأعداد كبيرة منها للعمل في هذه المؤسسة، حتى تتمكن من أن تكون في بؤرة التأثير وتشكيل البنية الأساسية للفرد في المجتمع.

لقد باتت المؤسسة التعليمية في مصر مصنعًا كبيرًا يبعد إنتاج لوائح التخلف بهمة ونشاط، والخطورة إن هذه المؤسسة هي الحلقة/ الفصل، في بنية عقلية لمواطن، تعمل بآليات بنية عقلية قرن وسلفية. أما المؤسسة الثقافية، فهي للحلقة اللاتنية للخطورة المكرسة لبنية مواطن جامد متخلف، فهذه المؤسسة بداية لا تسعى لتحقيق مشروع يستهدف مواطنًا معاصرًا، ويسعى إلى تطويره في هذا الاتجاه، بحيث يصبح إنسانًا آتياً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، بل إن هذه المؤسسة، عندما تسعى لتطوير المواطن، فهي تطوره من منظور شكلي/ سطحي،

لا يختلف كثيرًا عن محاولات تطوير محلات عمر أفندي، المعنية بتغيير الوجهات والتذكور، دون تطوير السلع والمنتجات المباعة ذاتها، فالمؤسسة الثقافية لا تبحث في تطوير/ تغيير بنية ثقافية لمواطن، يصبح قادرًا معها على استقبال وقبول/ اختيار آخر/ اختلاف جديد، بل هي تظن أنها باستدعائها لظواهر غريبة ثقافية جديدة، تقوم بعملية تحديث ثقافي يضع هذا المواطن على مشارف العصر الحديث، فالحقيقة أن للمواطن المتشكل من بنية ثقافية سلفية جامدة، لا يستطيع استيعاب ومضم الجديد، أو التعامل معه بعين فاحصة مستوعبة، ولذا ذكر معًا تجربة افتتاح دار الأوبرا منذ سنوات، بمسرحية كابوكي يابانية، والمهزلة التي راكبت ذلك الافتتاح.

أما المؤسسة الإعلامية، فهي مؤسسة بالغة الخطورة من حيث إفراس بنية عقلية سلفية، وفي تصورنا أن هذه المؤسسة من خلال وعيها بدورها الأساسي/ الحقيقي، وهو أنها الحزب السياسي الفاعل للسلطة، فهي تعمل على تخليق هذه البنية السلفية من خلال:

أولاً: المزايدة الدينية المستمرة على الجماعات السلفية في المجتمع، بهدف استقطاب أوسع جماهير ممكنة، والتأثير عليها، عبر خطاب ديني، سياسي، سلطوي، لا يستلخ في كثير من الأحيان استدعاء رموز السلفية ذاتها للعب ذلك الدور عبر هذه المؤسسة، ولعل حالة الغزالي/ عبد الكافي لأبلغ دليل على ذلك.

ثانيًا: تكريس نموذج ثقافي غربي استهلاكي- شكلي، باعتباره جامعا، معبرًا عن الثقافة الغربية المعاصرة، سواء من خلال الصفحات الثقافية في الصحف والمجلات، أو من خلال التليفزيون على وجه التحديد.

إزاء ذلك، لا يجد المواطن ذو البنية السلفية للهياة أصملاً لقبول المزيد من السلفية، سوى الالتحاق فكراً، بمظومة الفكر السلفى، الذى يبلغ ذروته فى الفكر الدينى، فالنموذج الثقافى الغربى بهذا المعنى الوارد إعلامياً لا يمكن قبوله، بسبب طبيعة هذه البنية الثقافية السلفية أولاً، وبسبب عدم قدرة المواطن على اللحاق بالبنية الثقافية الغربية ثانياً، لأسباب اقتصادية اجتماعية فى الأساس.

ويأتى الرفض اللاشعورى الوجدانى، لهذا التثقيف الإعلامى الغربى، كرد فعل لمحاولة التمسك بهوية قومية، يشكل الدين أهم ملامحها، ومن هنا يكسب الاتجاه السلفى الدينى الميثاق إعلامياً فى مواجهة النموذج الثقافى الغربى الموجه من خلال ذلك الإعلام.

وفى بلد يعانى أغلبية سكانه من الأمية يصبح الإعلام هو المؤسسة التعليمية الحقيقية فيه، وخصوصاً الإعلام المسموع المرئى، وهكذا يصبح ذلك الإعلام، هو منتج أساسى، ومكرس حقيقى لدولار إعادة إنتاج مواطن متخلف ثقافياً، سلفى الانبعاث، جامد الذقعة.

وتلعب المؤسسة الدينية بشقيها الإسلامى والمسيحى دوراً لا يستهان به فى تكريس مواطن سلفى، فهذه المؤسسات، تحول للدين إلى واجب طقسى، أكثر منه ضرورة حياتية، ومن خلال خطابها الجامد ذى الطابع الاعتقادى المتكرر، يتحول الدين إلى ضرورة لدرء أخطار الآخرة فى نهاية المطاف (دخول النار)، ويفقد الدين جوهره كحاجة إنسانية حياتية، تعمل على إرساء السكينة النفسية للبشر، وشوهرهم بالاطمئنان والأمان الداخلى.

لقد تحولت المؤسسة الدينية بهذا المعنى، إلى عش زنابير حقيقى لدعاة

السلفية الدينية، ومن هنا لم يكن غريباً أن تكون دور العبادة هى البؤرة الأولى لخروج سلفية دينية لا تتوافق مجتمعياً. إن إعادة النظر جغرافياً فى دور هذه المؤسسات، هى الخطوة الأولى لمواجهة خطر دخول المجتمع فى بحر ظلمات فكرية، وحادثتى فرج فودة ونجيب محفوظ، وبينهما حادثة علام حامد، بما لها من دلالات تتعلق بقصور نظر الملقف المصرى، وكبله بميزانيين، فيما يتعلق بحرية الفكر والتعبير، لهى أكبر مؤشرات على أننا بدأنا نتقرب بسرعة من ذلك البحر الأسود الرهيب. ■

سلوى بكر

الفصل

قلابغى علينا ألا نعتبر محاولة اغتيال نجيب محفوظ مجرد حادث، فالصاوت هو تعدد لقراءتين الاحتمالات يحدث بصفة غير متوقعة، أما ما حدث لنجيب محفوظ فهو نتاج متوقع لمسيبات مطرمة. ولقد حدث مثله من قبل وسيستمر حدوث مثله فى المستقبل ما دامت الأمور مستمرة على ما هى عليه.

ويجب علينا ألا نمسكون إلى هذه مسكينة الكاتب الكبير، فموقفه هذا يفرضه عليه منه ومركزه، بل علينا أن نغضب وأن نثور على هذه المهانة التى يتعرض



نجيب محفوظ القلم والسكين

لها الخير والبر والتقدم في وطننا، فالاعتداء على نجيب محفوظ يمثل أحدث مظاهر الصراع بين تيار سرطاني خطر ينمو وتمتد جذوره يوما بعد يوم وبين القيادة الفكرية المستنيرة لهذا الشعب.

وكل ما يحيط بالحدث يدل على مدى انحطاط هذا التيار الأسود. ألا يكفي ما كرره الجاهل المجرم أمام عدسات التلفزيون بأن نجيب محفوظ.. فاسق؟ ألا يكفي ما قاله أمام الصحافة بأنه لو خرج مما هو فيه لميحاول مرة أخرى اغتياله؟

وتصور أنه سوف يمكن إيقاف مثل هذه العمليات بتشديد الإجراءات الأمنية أو بمسرحية أو مسلسل عن الإرهاب هو تصور ساذج. فطيناً أن نعرف بأن هذا النبت السم تمتد جذوره عميقة في الأرض ولا وسيلة للتخلص منه إلا باجتهاد هذه الجذور ليعود المسطح نصارتة وصحته.

ولسوف يلاحظ أي مراقب متشغل يشؤون وطنه أن هذا التيار الذي يطلق عليه البعض إغتراء اسم «الصحوه الدينية» يتمثل في أربعة طوائف: - بنوع مئات من الفتيان الصغر (١٥ - ٢٥ سنة) للمرتشون لفسرهم وتعاستهم بالمال والزواج والموعودين كذباً لجهلهم وأميتهم بالشهادة والجنة.

- قادة هذه الفئة ممن دربتهم أو دربت من دربتهم مدارس المخابرات الأمريكية لخدمة أهداف الولايات المتحدة الأمريكية في أفغانستان وغيرها. ويعمل هؤلاء في جبهة سرية تسدها جبهة علنية من المتأملين السياسيين وأصحاب شركات الاستثمار والتجار الذين نهبا أموال مصر وصدروها إلى مواطن الفساد في جزر الهندما وغيرها.

- آلاف ممن يدعون أنهم من رجال الدين. وفقارهم وخطيهم مليئة بالأكاذيب ربما هو ضد فطرة الدين والأخلاق.

- ملايين. نعم ملايين - من الأميين أو أنصاف المتعلمين الذين بدأ مسارهم في هذا التيار الأسود من منابع الإعلام والتعليم الحكومية. ويتكون من هذه المجموعة الاحتياطي الضخم الذي لا ينفد للالتقاء عناصر المجموعة الأولى والبيئة المناسبة لاختفاء وإيواء هذه العناصر.

ولقد ارتكب هذا التيار الأسود للشيطاني أفعطع الجرائم في تاريخ مصر، فقد أحر ميريتها السياسية فشلت القيادات الشعبية والفكرية بمعارك مستمرة، وأوشك على تحطيم قيمها الاجتماعية باستبدال طقوس ومراسم شكلية جاهلية بالأخلاقيات والقيم الفطرية الطيبة لشعبنا.

ولد هذا التيار التمس على يد هيئة قتال السريس (الأجنبية في ذلك الوقت) للسيطرة على العامين الوطنيين في الهيئة، وبما بعد ذلك هذا الجنين المشوه بمساعدة من السراى الملكية ومن إنجلترا ثم الولايات المتحدة - وكانت مراقفه السياسية المستمرة تبرر ما ينطق عليه: فحارب حزب الوفد - طليعة الحركة الوطنية في ذلك الوقت - وهفت للملك وأعلن له الرلاء وأيد طاغية هذه الفترة إسماعيل صدقي الذي كانت مهمته

القضاء على الحركة الوطنية، وأفتى زعماء بأنه صادق كالنبي إسماعيل.

وكان هذا التيار بكافة فصائله وجنازيره ومطاوله عونا مستمرا للمستعمر وأكثروا بين صفوف شباب الجامعة لفئة الوحيدة التي امتنعت عن تأييد اللجنة الوطنية للثلية والعمال (قيادة الحركة الوطنية في ذلك الوقت). وعندما جاء السادات إلى الحكم أطلقهم كالكلاب المسورة ضد المجموعات الوطنية مهددا الطريق للصلح مع إسرائيل، فصدرت فتاواه كالعادة مقارنة بين هذا الصلح وصلح الحديدية. وقاموا في أفغانستان بدور وضيع في خدمة المخابرات الأمريكية وتجار المخدرات انتهى بهذا البلد إلى ما هو عليه الآن.

أما اجتماعيا فقد استبدلوا الشورى الطويل والجلباب القصير والقتل والضرب وطريقة دخول المراحض، والعيس والكراهية، بقيمتا الحقيقية الأصلية كالصدق والخير والعف والابتناسم والبراءة. واعتبروا أخوانا وأمهاتنا وبناكنا ككلا من اللحم الجسدي وهاروا كل اتجاه لإنصاف المرأة.

ويعد أن كان التدوين في أيامنا همسا يدور في هدوء بين الإنسان وربه وسلوكا يشع بصنوه الدود والعف، أصبح على أيديهم صنوءاء وجلا وجنا وعشاريت وجعجة وحدثا مقزعا من ثجان أقرع.

وتحول الأقباط بهذه «الصحوه» إلى طائفة همشة، لا ولاء لشبابها للوطن ولا أمل لهم في المستقبل إلا بالهجرة إلى الحلم للكانب، إلى المعسكر الآخر.. إلى الولايات المتحدة وكندا.

لقد استشرى هذا التيار وتغلغل واخترق صفوف شبابنا ومثقفينا بل وعلمائنا في الجامعات ومراكز البحوث مستورا في ذلك بفكر مستورد من

باكستان وتمويل من دول البترول
وتدريب من السي آى آيه . C.I.A .

وكما يعلم كل دارس للتاريخ فإن مثل
هذه النكسة الفكرية لا تحدث إلا فى
أوقات الردة المتخلفة ولا ينتج عنها إلا
ازدياد الفقر والتخلف والعمالة ويكفى ما
صاحبها عندنا هنا من انحسار فى
الأخلاق والقيم، فقد ساعد هذا التيار
المتصمخ بالشكليات كبار النصابين من
تجار البضائع المغشوشة والمأكولات
الفاسدة وشركات الاستثمار المتتممة
بالدين على الائكال على شكليات ومراسم
تتفهم من مسئولية الواجب والضمير.

هذه إذن هى البلوى الكبرى... هذا
إن هو الخطر الأعظم.. وقد أن لنا أن
نستيقظ ونخلص منهم للتفرغ لمشاكل
التمو والتقدم ونسير فى ركب الحضارة
لندخل للقرن الواحد والعشرين بشعب
متعلم سليم سعيد.

وعفوا للذرية الحادة . فلقد بلغت من
السن ما لا يسمح لى بأن أكتب ما أعقده..
ولقد بلغت بى حادثة محاولة قتل أديب
عالمى مسالم بلغ الثالثة والثمانين من
عمره على يد جاهل يزعم أن لديه جذورا
فكرية وأصولا دينية تبرر فطه، درجة
كبيرة من الغضب... ■

سمير حنا صادق

من القاتل أم لا تزال القضية ضد مجهول

فا
مصر هى المستهدفة؛ ونجيب
هو الرمز. مصر مستهدفة
تاريخا وحضارة وديورا ومستقبلا؛ ونجيب
عماق منمن قائمة صب الآثرون عليهم
للغات واستباحوا دمهم..

أعداء مصر وصناع الجريمة
الحقيقيون اتخذوا من رموز النهضة
والعقل هدفا يرموهم بالقول واللغات
والدم المسفوك.. رفاعة الطهطاوى وطه
حسين وعلى عبد الرازق... والقائمة
طويلة ممتدة إلى نجيب محفوظ...
قائمة لا يعرفها هذا الفتى الضال...
يجعل أسماءهم، ويجعل أهدافهم

وجهدهم مثلما يجهل هو تاريخه
وحضارة أمته وحقا عليه...

اليد القادرة استباحت دم مصر مجسدا
فى نجيب محفوظ لأنه ضمير هذه الأمة،
مصرى دما ولحما وروحا وفكرا
وطموحا... مصرى فى سماحة عقيدته
الدينية؛ مصرى فى دماة خلقه وحلو
دعابته مصرى فى طموحه.. ومصر
عنده هى الراعى الأكبر لإخوة مثل إخوة
يوسف الذى عدا وحقدا وإن أخنوا
مشارهم وراء لحاهم.

هذا نساء أنفعا عن الأيدى الخفية
المحركة والحرصة... كتابات كثيرة
كلماتها تصك الآن وتصدم الوجدان ضد
كل من أحب مصر وسمى صادقا عقلانيا
إلى نهضتها ولتكون عونا وسدا لمن
حولها فى الانتقال بهم من هذه
التخلف... انطلاقا إلى المستقبل لا ردة
إلى الماضى.. دعوى كاذبة رادعات
والقراوات ظالمة باسم الدين زيفا وبهتان.
قرأنا لكثيرين كل منهم يحمل صفة
«المفكر أو الناعية الإسلامى الكبير، وكل
منهم يفرس للكرهية السوداء فى نفوس
العامة ومن جهلوا حقيقة تاريخهم
ومسيرهم وأصطلحوا انها ما ليس له من
صدق الفهم والتعبير نصيب إذ وصفوا كل
ساع إلى النهضة محبا لمصر والداس بأنه
علمانى وهى صفة لا تعنى شيئا سوى أن
صاحبها عاقل يحكم عقله فى شئون
دنياه... ولكنهم كارهون للعقل، لتلج
بأبصارنا شرقا ونبحث عن يكرهون
العقل ويدون فى سيادته قضاء على
أملناهم سجد شركاء الجريمة القطة
للذين ينفقون من أموالهم عن سعة على
كتاب اللغات المشوومة.

ولكن هل هم وحدهم؟

والجريمة تهز أركان مصر؛
والإتهامات تدفع كل دعة العقل إلى



نجيب محفوظ القلم والسكين

التخفى، وتسود جهالة، وتضرب الفوضى بأطناها، وتنفذ أرض السلام أمها، وتظل صورة الشيطان ملققة تبث الخوف في نفوس الجميع من أن تتحول مصر إلى قوضى أو فريسة في أيدي دهاة التخلف. وبدلا من أن يكون الحوار كيف ننهض بمصر ونواجه التحديات يصطب الكلام على سؤال: كيف ننفذ أنفسنا من هؤلاء... هم عدونا... ونلبي العدو الرئيسي..

ولهذا نساءل من المستفيد؟ من هم أيضا أصحاب المصلحة في أن تظل مصر سقمة الوجدان، مزعزعة الأمان مبهضة الجناح، وإهنة العزم، لا تقوى على الحركة إلى الأمام، وعاجزة في أن عن التمردى بحزم وعقل لعوامل الفوضى والضغف على أساس من الفكر العقلاني والتخطيط العلمى الرشيد للنفوس والاقتصادى والاجتماعى والتعليمى...؟

إذا اتجهنا بأبصارنا شمالا سجد غير إخوة الشرق من يهين نفسه لقيادة المنطقة لأنه الأكثر أسانا وديمقراطية والأجبر قوة عسكرية وفكرية... إنه الشعب المختار من الله ومن القوى العظمى على الأرض.

مصر القوية فكرا واقتصادا وعلما. أى إنسانا ناهضا هي الأقدار على التحدى والمواجهة والقيادة... إذن فهى الخصم لهذه القوة الطامعة الرابضة في الشمال

ولا سبيل إلا بزعزعة الكيان فيكون العرب جميعا تجمعات متكالية لستهلاكية وأمة بلا حول ولا طول مسلمة القياد.

ولكن جريمة محاربة قتل مصر ليس محورها أبدا من القاتل؟ أو من أصحاب المصلحة؟ وإنما ثمة سؤال أهم هو المحور والمنطلق إذا أردنا تصحيح الوضع والمنظور. لنساءل أنفسنا: من المسئولون عن تهينة القرية والبيئة في مصر لغرس هذه البنية الشيطانية؟ من هم المسئولون عن إشاعة مناخ التجهيل ليبدأ شباب لا يعرف تاريخ بلده، عاطلا من أى حس تاريخى، جاهلا بحضارته ومسؤوليته الحضارية ومن ثم يبيع نفسه بلمن يرض للشيطان؟ شباب بلن تاريخه وينتمى وهما إلى تاريخ جرت أحداثه فوق أرض غير أرضه؟ من المسئولون عن قتل العقل الذى هو تحديدا حرية فكر مسئولة وتصميم علمى صادق؟ من المسئولون عن قتل الأمل في نفوس الشباب... أمل في الحياة والعمل والأسرة على أرض مصر ومن أجلها؟ الانتماء إلى أمة يعنى أن يجد الإنسان أمله مجسدا في هذه الأمة لها وبها. ولكن أن يجد الأمل مهدرا موهوبا ومن ثم يعيش حياته من كل أسباب الحماية والعيش الكريم مهانا ومعتها... تصم لذاته أحاديث عن الفساد وعن مئات الملايين المنهوية وحياة البذخ والسفاه وهو لا يجد الملايم. تجرى الأحداث من حوله جسيمة ومروعة تدمر فكره وقيمه... هزيمة لا يعرف لها سببا... ديون لا يعرف مصارفها... الخ.

إن أطراف الجريمة، القطعة الأتوم، يستطيعون شراء الأفراد ولكن لا تستطيع أى قوة على الأرض أن تشتري الآلاف من أبناء أمة ما إلا إذا كان مناخ التنشئة الاجتماعية السائد تاريخيا في هذه الأمة بيئة تفرخ هذا النتاج للفساد. لتأمل البيئة المصرية حولنا... مصر تكاد تكون حلقة زار مجبونة... حديث طليق لا ينتهى

عن الجن والجنس والحياة بعد الموت وقد أغفلنا حياة ما قبل الموت... وأحدث قطع بفعل كل هذه الثقافات تعظم كل ذرة عقل، وتعطل كل قوة عن العمل والبناء والانتماء... متى تتلحر الأمة وما مظاهر عملية الانتحار الحضارى... إنها ضياع العقل وغيبوبة دائمة يتحول الناس فيها إلى قوى متناحرة؛ وتسود بين الجميع أعمال السرقة والنهب والقتل في حقد وكراهية، ولا نساءل حينئذ عن نوع الجريمة ومحتواها هل هى سياسية أم جنائية ما دام المجتمع قد اغتيل عقله وفقد رشده. وهنا تتجه الجهود الأتمة إلى رموز الأمة ونهضتها وعقلها المفكر وقلبها السحب، وتمتد الأيدي الأتمة إلى أمثال نجيب محفوظ. ويلقى صاحب اليد الأتمة جزاءه إعداما... ولكن يظل المسئول الحقيقى عن بيئة التجهيل وعن التخطيط بعيدا آمنا لم تطله يد التغيير أو التأثيم ومن ثم تظل القضية الحقيقية مقيدة ضد مجهول. ■

شوقى جلال

«ولا يجرمكم شأن قوم على ألا
تسلوا...»
صدق الله العظيم.

في تاريخنا الإسلامي شعراء وأدباء
وكتاب قالوا وكثروا أشياء لم يرض عنها
العقل الإسلامي المعتزم، ومع ذلك ظل
هؤلاء الشعراء والأدباء والكتاب أحياء
يرتمون في غيهم الأدبي إلى أن وافاهم
أجلهم من دون أن تمتد إليهم يد بسوء.
فما الذي جدّ على الإسلام والمسلمين
حتى يتم التصور أن المسعدين على نجيب
محفوظ مخفوعون من الحركة السياسية
الإسلامية؟

لا يمكن!

يقول صلى الله عليه وسلم:

«است أخوف على أمي من مؤمن
ولا كافر، فالؤمن يحجزه إيمانه والكافر
يقمعه كفره، ولكنني أخوف عليكم من
مناقق علم لمسان يقول ما تحبون ويعمل
ما تكرهون.»

إنه إن المناقق الذي يحركه الفتنة
ويزيد الناس خيالاً.

إنها الحقبة البهائية الإسرائيلية
الصهيونية التي نهضت حولنا:

تشهير الأثريّة والزرايع والمواصف
وتلقى خلالها بمقاربيها وأفاعيها وفرائدها
وجردانها وخفاياها وعذاكها ولعابها
وثأبها وقريدها وخنازيرها وبخاراتها
وزواحفها، ذات الجلود المتغيرة، وقملها،
الذي يتخلل الشعر ويلد في فروة الرأس
يدخل إلى الهرش الدمى.

إنها حقبة المسيح الدجال التي نمانينا
ونمتحن فيها وبها وإن يجرم منها:

إلا من رحم ربي

إلا من رحم ربي! ■

صافي ناز كاظم

تعاونها وخدماتها الأمنية وإسرائيل كذلك
مستفيدة من إشاعتها جر الرعب لدى
الساحل الغربي وموسم السياحة الشتوي
على الأبواب.

الذي يجعلني أفكر في هذا الاتجاه هو
عجزى عن تصور أية جماعة سياسية
مصرية أو عربية أو إسلامية - أيا كانت -
يمكن أن تصل في حاليها إلى قرار
باغتيال كاتب أو صاحب رأى. وإننا
وجدت هذه الجماعة فهي جماعة
مختربة من قبل إسرائيل والحركة
الصهيونية العالمية بلا أدنى شك.

من الذي قتل غسان كنفاني ونسفا؟

من الذي قتل معين بسيسو؟

من الذي قتل ناجي العلي؟

من الذي قتل وقتل وقتل من الكتاب
والصعفيين والمثقفين وأصحاب الرأي
العرب؟

ألم تكن إسرائيل والقوى الموالية لها؟

لقد عانينا من قبل التجاوزات
البربرية التي اعتدت على كتابنا ومثقفينا
ومثقفينا، وعانينا من السلبية في رد
الفعل لدى للدولار الثقافية وأذكركم بمقتل
القاضي والمفكر والمؤلف وصاحب الرأي
الشهيد عبد القادر عودة عام ١٩٥٥.
وأذكركم بمقتل المفكر والكاتب والناقد
والشاعر والأديب وصاحب الرأي مؤلف:
«مهمة الشاعر في الحياة» وموسوعة
الظلال، ذات المجلدات الستة الشهيد سيد
قطب في أغسطس ١٩٦٦.

إننا الذين عانينا من فتحة الخسارة
في أرباب القلم والفكر لا يمكن إلا أن
نستمر في المعاناة من حادث الإعداد
على نجيب محفوظ - رغم أن نجيب
محفوظ نفسه لم يحرك ساكناً ولا قلماً
لإذاعة جرائم قتل عودة وقطب وكان من
جبله وربما من معارفه وأصدقائه، ولكننا
ملتزمين بالبدء القرائني:

جرائم العدوان على أصحاب الرأي

من عبد القادر عودة
وسيد قطب إلى نجيب محفوظ

في ابتداء ما زلت أعتقد أن عدوان
الجمعة ١٤ / ١٠ / ١٩٩٤
لمحاولة قتل نجيب محفوظ هو تدبير
إسرائيلي صهيوني يريد تصدى الأمن
المصري ويثبت له عدم كفايته التي زعم
أنه يمتلكها خاصة فترة انحدار مؤثر
السكان. والرسالة الإسرائيلية تقول للأمن
المصري: ها أنت ما زلت عاجزاً حتى
عن حماية أهم شخصية أدبية في ديارك
فقد أمكن أن تناله ببساطة يد مجرمة
يسكن في طريق مآهول بالناس وأسام
بيته وجوار مراكز شرطة. والرسالة
الإسرائيلية تتضمن عرضاً سبق أن أعلنته
إسرائيل صراحة في استمداها لتقديم



نجيب محفوظ محفوف القلم والسكين

لقطة عادات الرواية إلى الناس بمهد غلياب طويل

قا حول العالم ١٩٦٩ حتى لنا
«نجيب محفوظ» ذات جلسة
في مقهى «ريش» حتى لنا عن أول،
رواية نشرت في جريدة السياسة
الأسبوعية.

في إحدى العمارى الشرقية، حكى
لنا - نحن الأدباء الشباب الفقراء، نحيل
الأعواد - رومانتيكى المظهر - عن أول
رواية نشرت مسلسلة، قال:

- إنه لما نشر «زيت» في
«الجريدة» لأول مرة، قامت خنافة بين
«المجاورين» والأخندية استعملت فيها
الديببيت، قال، ومالت أدماء أنهارا.

المسبول، بين روائح الفساد حتى إنه
وجدت جثتان لرجل وامرأة يمارسان
الحب محترقين، وأمرة كاملة ملتصقة
العظام متفحمة، ورضيع ظل يسبح
أسبوعاً كاملاً بين اللهب، لأننا كنا قد
دخلنا عصر الفساد العظيم، بين الأطلال،
ونحن إذ وصلنا إلى ذلك، فقد فعلت
للتقارير لقطاً بعد قراءة نصف قرن آخر،
فاسأل حفيد ذلك الشيخ الأعمى نصله
وغرسه في رقبة الرواية الذى يفوح
حكايا، فسالته الدماء، لا لأننا فى عصر
الحقارير، بل فى عصر السكاكين التى
تسول الدم حتى لا تفوت اللحظة فيخطئ
- الدم - بماء السيل المذهب الذى جرف
الجثث بين الأنقاض، لكن الرواية كانت
قد أفلتت من اللبوان، أفلتت ومسحت بين
اللهب فى حوض ذلك الرصنع، ووصلت،
هذه المرة إلى الناس، ففعلوا لتمايل على
الأطلال:

فقا نيك من ذكرى حبيب ومزمل
بسط اللوى بين الدخول فصول

ملاحظة:

* «الجريدة» هي جريدة السياسة
الأسبوعية التى كان يصدرها لطى
السيد، ومزمل رواية «زيت»، التى
وصفها بعض مؤرخى الأدب بأول
رواية فى الأدب العربى، هو محمد
حسين هيكل، أما هيكل الثانى
فالمقصود به محمد حسين هيكل رئيس
تحرير جريدة الأهرام وقت نشر «أولاد
هارتل» مسلسلتها فيها، وهو اضطر
لإجترام فقرات منها، حتى إن النسخة
للتى نشرت فى كتاب (دار الآداب
بيروت) هي نسخة ناقصة، والنسخة
الوحيدة التامة هي الطبعة الإنجليزية
(التى أخذت عنها الترجمات الأخرى،
فقد اعتمد مترجمها على النص
الأصلى الذى حصل عليه من نجيب
محفوظ نفسه، ولا تزال النسخة
المتداولة بالعربية حتى الآن ناقصة،
لأننا عرب.

عده جبير

قال، والمعهد على الرواية الذى تغرغ
مده رائحة الحكايا، فعلاً، وماذا كان
الخلافاً؟ وقد شالت عريات الإسعاف
«المطوحين» على الثقافات وجرت بهم
صارخة إلى القصر العيني، قال، والمعهد
على الرواية العاشق للروايات، كان
للخلافاً حول أنه كيف يجوز لرجل أن
«يشخص» فتاة، يصف عينيها السديارين،
وقوامها الفارع، وشفتيها وجيدها
وخصلات شعرها، ومن يعرف وربما
«غنجها»، ويثبت من روحه حياة، يثبت
فى روحها حياة من روحه، كيف يخلق
فتاة وهو الإنسان المخلوق الذى لا يجوز
له أن يصف للشخص أو القدي، الأنفاس أو
الظنرات، أن يرتكب هذه القطعة الشنعاء؟

وكان هذا هو المنظر فى بداية القرن،
أما فى منتصفه، على المشارف
بالأحرى، فقد قامت حكاية أخرى، لم
تستعمل فيها النبائيت هذه المرة، بل
استعملت «التقارير» فقد كان هذا هو عصر
التقارير، بعد أن انتقلت البشرية من عصر
الشفاهية إلى الكتابة، وفعلت التقارير لقطاً
بالفعل، إذ عملت على جز أطراف منها،
واستجاب هيكل الثانى فحز أطراف
الرواية، قال، ونشرت مهلهلة ناقصة، بل
وحجبت عن الناس، حتى استجاب شاب
فر، فحز السكين فى رقبة الراوى ذات
عصرية اكتنفها الضباب، فسالته الدماء،
لا من رقاب الأفندية هذه المرة، بل من
رقبة كاتب الروايات الذى ظن أن الزمن
قد مضى وتحررك، وأنه قد نجى بفعله،
بالفعل، وهذه المرة، لأنه ظن أنه من
حقه أن تكون له روايته للقصص الشجي،
كما أنى عازف ربابه يروى قصص
الأنبياء على طريقته، أن يستلهمها
بالأحرى فى عمل من الخيال، تطبيقاً مع
تقليد قديم فكم هناك من أسفار حكى
روايات وروايات من قصص الأنبياء،
تلك التى، فى النهاية، يلتصق فيها الخير
على الشر، وهو هكذا فعل، لكن لأننا كنا
قد دخلنا عصر الظلام، أقصد عصر
الظلام بالأحرى، أقصد فى العمدة
الشديدة، فى الإنهيار، فى الحطام الذى
بين الأنقاض والجثث التى جرفتها

الوحدة والاغتراب واليأس والإحباط . قلب
 طفل كالقمر في إالى العاسة الناخرة
 كالسوس فى جوانح الفقراء والبسطاء
 يضىء الأمل للعيون الظمآن للرجاء .

تجيب محفوظ: ليس له أعداء،
الكتب يا سيادة النائب العام. ليس له أعداء
سوى للنقر والجهل والتخلف والعريضة.
وليس له خصوم سوى للفساد والطلام
وأكار الدمار ودهائيز الخراب. ليس له
عدو شخصي واحد، فهذا الإنسان
المتعلق أكثر من متعير حتى تزوره
الجريرة، التي يسمع بها والتي لا يسمع
عنها على السواء.

قلب طفل لا يب له ولا لم سوى
أرض مصر، من ترابها تفكك هذا
العمود الذي يحمل أوجاعها في دمه
الصابرين، ضحكته المجلجلة تخفي
عذابات أمه أضداد الحب وأنهكتها
الآلام، فلم تأت حروفه إلا أسداء الحزن
القديم على الضيف البشري والمعات
الكسرة المحتبسة في أحراق النفوس
الكبيرة والصغيرة، يميز بهسيرة ثابتة
بين الضير والشر، ولكنه يدعو على
الأخيار والأشر جميعاً، هذا الحنان هو
سر أسرار الخبيثة في كل خلية من دمه
يرك كل كلمة من كلماته، الحياة أكثر تعقيداً
من احتراقها في كلمتي الخير والشر، كان
يقول دائماً، ومصر وحدها بكل ما تصده
من عبقرية القيم، هي المعيار. وقد
توحدت مصر بشعبها على مدى الزمان،
فيهي الأمة والحرارة والانتماء
والأسفار، هكذا يردد دائماً في قول جيهير
وحنا وقول حسيب أحيانا أخرى، وفي
ضمير متوهج في جميع الأحيان.

لذلك كان هو الأب لكل ابن وكان
الابن لكل أب والأم لكل بنت، ففي دماء
كل منّا قطرة من دماء نجيب محفوظ
وروحه، فكيف يجزئ الابن على قتل
والده أو الأب على قتل ابنه أو الأم على

قتل ابنتها أو الابنة على قتل أمها؟ ولكن هذا يحدث في واقعنا هذه الأيام على صعيد الجرائم الشاذة، أما محاولة اغتيال نجيب محفوظ فهو نوع من الانتحار. وهو نوع من الانتحار الجماعي وإن لفذه أفراد معدودون، لأنه محاولة لقتل ضمير مصر.

أولئك أصحاب الفجالة - وهذا نوع من الأوهام المرتجاة - ليسوا من المصريين - ليسهم كذلك، ولكلهم في الأرجح من هؤلاء الذين يخاصم تيجيب **محفوظ** ما يعتقدونه من جرائم تدفع بمصر إلى ما وراء الزمن وما وراء الضمير. داعية الحرية في أصعب الظروف مدعاة للياس، وداعية العدالة في أكثر الظروف مدعاة لخيبة الأمل، وداعية المعرفة أينما كان العلم، وداعية الإيمان بلا تعصب، هذا هو تيجيب الذي ألقى بعضهم يوماً بإهراق دمه، فجاء من حاول التفتيش على جسر من فتاوى وأفكار وخطب ومقالات المتطرفين والمعتدلين على السواء - لذلك فإنه دمه، دمًا، عليهم جميعاً، فكانوا في البداية والنهاية، تيجيب **محفوظ**.

عفاف النجار

ف من يفكر في قتل الهرم؟
من يدبر لقتل النيل؟

من يخطط لمحو ضمير مصر؟

أسئلة ما كانت تخطر على البال حتى
تجسدت كالكين التي حاولوا بها اغتيال
نجيب محفوظ؟

نجيب محفوظ ؟ ليس مجرد كاتب
مصرى عظيم، بل هو أولاً وأخيراً أحد
عظماء الضمير البشرى فى زماننا، وقد
أنجبت مصر من صلبها هبة للعالم، هبة
للمثوريين والضعفاء ومنحة للظالمين
ومن جئمت على صدورهم مشاعر



نجيب محفوظ القلم والسكين

إحساسات مواطن مصري

بالعدوانية. أنا لا أعرف نجيب محفوظ شخصياً وإلا لفاق غضبي إحساس بالهفة الشديدة، فأنا شخص عاطفي أرى أن الصداقات والعلاقات الانسانية هي أعلى شيء في الوجود.

أقول للغضب هو أول إحساس انطاقي، ولكن بالطبع الموضوع أكثر تعقيداً من حادث أو اعتداء على مفكر كبير، وهكذا بدأ الانزعاج والحزن يغراني، الانزعاج من إحساس أنني أنا أيضاً أعيش في محيط لا يسمح بالتعبير الحر، بالكلمة الحرة، ويماقب على ما لا يتناسب مع فكره وأهوائه، هذا العقاب قد يمتد إلى حد التصفية الجسدية! أين نحن؟ في الغابة؟ تحكمنا قوانينها! طالما تباهينا نحن المصريين بحضارتنا العريقة ونظمنا الحضارية الموعزة في القدم ومصرنا الآمنة على مزال العصور. وفجأة إذ بمجموعة من البشر تهدد كل ما ألفناه وتعلمناه، ونرى الإعلام في الخارج يصور ويحلل ما يحدث وفق هواه ويمالغه وتهدر من هذه المكثقة المشبعة!

أما الحزن فيلازمني خلال الفترة الأخيرة، إذ لو صبح أن مجموعة من شبابتنا يحتل ويغدر بها هكذا لتهدر إمكاناتنا وحياتها في أفعال خاطئة ومحرمة بكل المقاييس، لو صبح هذا فحين في موقف جد حزين، فالشباب هو المستقبل والثروة، وهذه المجموعة تكزن ومازال من الممكن أن يكونوا شعلة خلاقة تبعث الحياة والإبداع بدلاً من الموت والدمار.

تمننا الله جميعاً برحمته وهده. ■

علت يدر

أساذ الرواة بجامعة
الإسكندرية

فأ الغضب الشديد هو الإحساس الذي تملكني عند سماع الغير، هو الغضب لمحاولة إهدار ثروة فكرية، لا أحب أن أقول ثروة قومية، فطلي قدر حبي واعتزازي بمصر أرى أن نجيب محفوظ ينتمي للعالم، فالعقريات علمية كانت أم أدبية تنير الطريق للعالم أجمع أيا كان موطنها جغرافياً. أعطانا الله ثروة لماذا نهذرها بأيدينا أو نسمح لمتعدي أن يدربنا منها؟ هو الغضب نفسه الذي يدبني حينما أذكر اغتيال عمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب ومبارتن لورث كينج ومالكوم إكس، بل وكل أشكال الظلم خاصة حينما يكون مرتبطاً

الكلمة ومناخ القهر الاعتداء على محفوظ وسيقاق التقالييد

فأ تهديد

أحدث الاعتداء على نجيب محفوظ موجات واسعة المدى من الغضب والإدانة، ليس فقط بين المثقفين بل في دوائر الجماهير البسيطة أيضاً. ولربما كان اتساع نطاق الغضب العام والإدانة المسامة يرجع إلى شخص «محفوظ» نفسه، ليس كمبدع قد وكأول عربي حصل على جائزة «نوبل»، بقدر ما يرجع إلى السمات الشخصية الذميلة التي يتسم بها مبدعنا الكبير؛ فهو مسالم وأبن بلد وصاحب نكسة وجع الأدب وشديد التواضع، بالإضافة إلى أنه شيع جاوز

الثعابين من عمره، ولمعيار الكبر في ثقافتنا احترام كبير.

بيد أن ما نحاول التركيز عليه هنا، هو إثارة عدد محدود من التساؤلات التي نراها بالغة الأهمية حتى من حيث الطرح، بغض النظر عن الإجابات. لماذا فوجئ الناس بهذا الاعتداء؟ أليست هناك مصادرة قديمة تحمل الإذانة من جانب الأزهر لأحد الأعمال المهمة **لمحفوظ** رهي «أولاد هارثا»، ولم يعدل الأزهر عن هذه المصادرة / الإذانة حتى بعد نوبل؟ أليست هناك فتوى شائعة ومطلقة من صفى الجماعات؟ بتكثير **محفوظ** ومن ثم هل منه؟ أليس المدخاخ العام للسادق هنا، هو مدخاخ المصادرة والإذانة بدون مناقشة وبدون منحس لأى عمل فكرى ذى قيمة طالما يثير هذا العمل إصمالم العقل والنقد وعدم مسايرة الخلف؟ أليس ثمة من التحريض ضد التثوير ورموزه التكفير مما يذاع فى برامج الإعلام المكتفة، وفى المكتبيات الصفراء وفى أشرطة الكاسيت وعلى منابر المساجد؟

فى تقديرنا إن كل ما أورثناه كان كفيلا بتوقع الاعتماد على **محفوظ** وغيره من رموز التثوير، بيد أن السبب الرئيس فى عدم التوقع هذا، لهو خلل عام فى التقدير، نرجعه إلى عيوب بالغة الخطورة فى البنية العقلية السائدة منذ قرون طويلة، على الرغم من اتساع نطاق التعليم الشكلى والمؤسسات الثقافية الغير فاعلة والإعلام (أو قلقل) بسبب الإعلام). نحن بلا ذكره تسمى الخبرة وبالتالي لا تفيد منها. نحن لا نعلم من درس التاريخ؛ ومن ثم نحن أعجز من أن نحسب حسابات المستقبل.

وإذ يكون ذلك، فإن فحس ما يحيق بالمبدع وبالمفكر المعاصر من قهر مزودج، من جانب **السلط** ومن

جانب **سلفاء العامة** على حد السواء؛ فإن فحس هذا القهر فى سياق التاريخى وعلى ضوء التقاليد التاريخية المتجذرة لهو أمر كبير للغاية فى إنعاش الذاكرة للجماعية لأمة. فالقهر الذى يعانیه المبدع أو المفكر صاحب الرؤية التثويرية اليوم، إن هو إلا امتداد لتاريخ دموى مستمر، عاناه أسلافنا منذ بواكير الدولة وحتى الآن، فيما عدا فترات ذهبية قصيرة تعد من قبيل الاستثناء الذى يؤكد ويوضح الخط العام.

القهر المزودج:

تنويعات على

لحن قديم مستمر

نعتقد أن العصر الذهبى للمبدع العربى من حيث بعد الحرية، كان عصر ما قبل تكوين الدولة المركزية منذ للممكن للإسلام، حيث كان المبدع لا يتقيد قواعد عامة تقوم على حمايتها سلطة دولة ما؛ غاية ما كان يقيدوه تقاليد القبلية، وليس من النادر فى التاريخ أن يهرع مبدع على إفسار هذه التقاليد

أما وقد ظهرت الدولة المركزية ولأول مرة فى مجتمعات تقوم على القبلية، فقد بدأ مدخاخ من القيود التى لا قيام لدولة إلا بها. وإذا تكون هذه الدولة قد قامت على عقيدة تقدم التفسير الأحدث والصارم لكن وللمجتمع جميعاً، فإن هامش الفروج أو التمرد أو التردد أو حتى مجرد إصمالم النظر، يغدو هذا الهامش محدوماً أو يكاد. وإذا يتعلق التفسير الأحدث والصارم بالمقدس الإلهى، فإن رد فعل الدولة وكذلك رد فعل الجماعية، ضد أية محاولة للجدل أو للمناقشة يكون السيف بلا منازع، كلوع من الجهاد فى سبيل حماية المقدس. وإذا تكون السلطة ذات طابع قبلى متميز أو تعبر عن شرائع اقتصادية لجماعية متميزة، فإن سلاح القهر الذى تملكه يمتد ليطال أى نوع من

الخروج على ما تستلته السلطة من قواعد لحماية أركان دولتها، حتى إذ لم يمس هذا الخروج أى مقدس، ومن الأيسر والأكثر جدوى للسلطة فى مجتمع يستغرق مناخ المقدس أن يصيغ أى خروج على السلطة بأنه خروج على المقدس، ومن ثم يكون التصدى لهذا الخروج جهاداً دينياً يبدل دم الفجار، على أيدي السلطة أو على أيدي بسطاء وسفهاء العامة المعتنلين؛ تستوى الأمور والتنازع.

ولعل هذه الصورة التى رسمناها. أنفاً ويؤجاز. ليست صورة بلاغية، بقدر ما هى تكليف لصورة واقعية لتاريخ العلاقة بين المفكر المتمرد أو الفاجر وبين الدولة والجماعية الممتلئة، منذ البدايات المبكرة للدولة. ولعل من أيسر الأمور اختيار أمثلة توضيحية من تاريخ معاناة القلم والفكر والكلمة على مدى تاريخ الدولة وحتى الآن، فالأحدث حتى التى أوردنا **فقهاء السلطة ومؤرخوها** أكثر من أن نحصى أو أن يحاط بها؛ وهى - أى الأحداث - أروى ما تكون بحيث لا تحتاج إلى أية مهارة فى الاستدلال، ومن هنا فإن الاكتفاء بأمثلة قليلة ذات دلالة تكفى عن الاستعراض الشامل والمسرح المصطنع.

وفى قاعدتنا، فإن الأحداث المعروفة التى جرت وقائمه فى السقيفة لدى اختيار الخليفة الأول، وإن كان قد تم احتواؤها بسلام من الناحية الشكلية، كانت تدبى بفكر خطورة تسم طبيعية وتركيبية السلطة الفردية المستبدية؛ كما لا يمكن إنكار ما تركته أحداث السقيفة من شجن ومرارة فى نفوس الكثيرين آنذاك.

وتكفى الإشارة السريعة إلى أحداث الفتنة الكبرى؛ وإلى اللجوء إلى الحروب المتصلة بين خصوم الرأى منذ هذه الفتنة لقرور عدداً. حتى إن هذه النزاعات المسلحة والحروب شملت بعضاً من أبرز



نجيب محفوظ القلم والسكين

رمز أهل البيت الكريم والمعتزة الشريفة، على ما تفصله التأريخات المعتمدة.

كما تكفى الإشارات العجلى إلى نشوء الفرق والمال والنحل، والصراعات الدموية التي جرت وأتھكت الأمة أزمنة طويلة.

ومن أسف ومن عجب معا، أن هذه الصراعات والشورات، لم تلج من الاشتراك فيها حتى أكثر الفرق الإسلامية عقلانية وتعنى بها المعتزلة، ولذا فى أحداث معنة خلق القرآن، أسانيد وأدلة واضحة وعديدة، وإطالما أكتوى فقهاء ومبدعون ومفكرون وشيوخ من المتصوفة بنير القهر من جانب السلطة ومن جانب سفهاء العامة (بالتحريض دائما)؛ وتكفى الإشارة إلى أسماء معروفة، مثل «ابن حنبل»، «والهلاج»، فى الشرق، و«ابن خزم» و«ابن رشد» فى الأندلس والغرب.

وهنا نثير تساؤلا عن مسارات الخط البياني للحرقات الفكرية، وقد انقضت الصير الوسطى منذ أمد بعيد، وقد لجأنا إلى التحديث والمعاصرة منذ أمد بعيد أيضا!

نزع من هذا الخط البياني لم ينله الكثير من التطور؛ فإن كانت الدولة الحديثة قد اضطرت إلى إصدار دساتير عصرية وإلى تبني مواثيق دولية فى حقوق الإنسان؛ فإن هذا كله يعنى - فى

تقديرنا - من باب التجاهل بالحدثة والعجالات الدولية، وليس أدل على هذا، من التشريعات الفرعية والدرسانية القانونية المقيدة للحريات، والتي لا تترأى إلا لعيون الخبراء ولدى التصدى لكل حالة على حدة؛ بحيث لا ترسم صورة قائمة أمام معظم الجماهير، الذين لا يتعاملون - مباشرة - مع هذه التشريعات.

كما نشير إلى تباين الجهات المختصة بالتصريح أو بالرقابة أو بالمصادرة، واختلاف قراراتها والإجراءات أمامها؛ وإن كان ينظمها خط عام من المصادرة السافرة أو المعنفة، إذا مست الكلمة أو العمل الإبداعى هذه الدائرة المحرمة (المقدس)، وكثيرا ما تتسع هذه الدائرة لتشمل أوهاما كثيرة، ليس فيها مساس بالمقدس، وإنما الأمر لا يخرج عن باب الاحتياط والكسل العقلى والتلنعلع البيروقراطى!

على أن ما يهمنى هنا أمر على جانب كبير من الأهمية والخطر معا يتعلق بالمناخ الفكرى العام الذى يسود المجتمع خلال فترة زمنية ما، من حيث الاتجاه إلى الامتتارة أو - بالعكس - سوادة أطر التخلف والتراجع والردة، فحدهما يكون مناخ الاستنارة هو السائد، أو حتى مسموح به أو متسامح معه، تقل وقائع القهر عند الفكر أو المبدع المستنير سواء من جانب السلطة أو من جانب سفهاء العامة. والمكس وإرد وصحيح، عندما يسود مناخ الردة والجهل والعداء للاستنارة. وهنا نعد إلى إجراء مقارنة سريعة بين المناخ الفكرى العام الذى ساد مصر منذ بدايات التنوير فى أواخر عهد الخديوى اسماعيل فى النصف الثانى من القرن الماضى وحتى عقود قلائل خلت. هذا المناخ كان يتم بقدر مرضى من الاستنارة، تسمح بالحوار والمحاكاة؛ وحتى إذا بان بعض القهر أو لاح فى

الأفق، فسرعان ما يحتوى بأكل قدر من الضرر، ونكتفى بالإشارة السريعة إلى قضية على عبدالرازق وقضية «طه حسين» فى عشرينيات هذا القرن. أما عندما يسود مناخ ظلامى جهول مثلما هو سائد حاليا ومذ بصنع سنوات، وعندما تروج كتب ومصنفات معطوبة ومقشوة وجاهلة وضارة من أمثال، التعامل مع العقاريت والجان وعذاب القبر ونحو هذا من الهراء؛ وعندما تفتح منافذ الإعلام الرسمى وأسعة لطائفة من المهيجين الجهلاء المغرضين ممن يتمسكون بمهابة الدين؛ فإن المناخ العام يسمح بزيادة القهر على المنكر والمبدع المستنير، ليس فقط من جانب الهيئات المتنفذة من السلطة، بل أيضا - وهذا هو الأهم - من جانب سفهاء العامة والصفلاء والمرترقة بل وبعض المختلين عقليا.

هنا يكون على الدولة واجب خطير، وهو أن تتدخل لدرء ولحصر هذا الخطر الظلامى، ليس على الصعيد الأمنى فحسب، بل يجب أن تشمل أطر الوقاية دوائر التعليم والثقافة والإعلام.

أما المثقفون والمبدعون المستنيرين، فعليهم التصدى بحزم، والصمود بجسارة فى معركة التنوير؛ تنوير السلطة وتنوير سفهاء العامة على حد سواء. ■

على فهمى

عن المناف الزائل

وتحت مظلة قانون الطوارئ - التنكيل بأى شخص تشتم منه اخلاقاً جذوياً غير مسموح به حسب قانون لاحتظاتها المتغير.

هل نحاكم فقهاء الدولة من القانونيين والمشرعين؟

الشيء نفسه حاصل مع الراديكاليين الذين يأخذون عن مشرعهم وفقهائهم الفتاوى التي تبيح لهم التنكيل بالمختلفين معهم دون أى شعور بعذاب الضمير أو بالذنب، لأن ثمة غطاءً نظرياً مفترضاً يستندون إليه - إننى - ولست بالطفل للصغير - أمام الممسكين وأغشى الضابط، أغشى أن يهيننى أمام الناس، وإذا حدث وقطعها ضابط المرور أو ضابط التنقيش على تحقيق الشخصية، على أن أبطل الإهانة أو ألبس محولاً الإهانة إلى نكتة، فهو يمثل المؤسسة التي تمتلك حق القهر والقمع، تمتلك العنف المنظم، كما تمتلك التجاوزات الفردية التي أصبحت جزءاً من النص التشريعى بحكم الممارسة المتكررة.

إن أى موظف فى الدولة مهما هانت وظيفته يمارس عتفه وقمعه للعباد، إن كان مختصاً بيسهيل أمر من أمورهم؛ ليس هذا عدوان سافر وإرهاب مسكوت عنه.

نخلص من ذلك إلى أن الدولة تصارب كل راديكالية كى تنفرد بحق العنف والقهر والإرهاب، وأنا ضد كل عنف وقمع وإرهاب سواء أكان صادراً عن متعصب ضيق الأفق وجاهل أم صادراً عن مؤسسة أمنية أو رقابية.

أقرأ نجيب محفوظ كما أقرأ ألف ليلة وليلة وحمزة البهلوان، هذا الكمال المبهر والبعيد فى الوقت نفسه، يثيرنى المقول الذى يدفع، محفوظ، إلى الكتابة: «إعادة تنظيم العالم عن طريق تفسير أو إعادة تحديد وتبرير العلاقة مع المطلق،

وإعادة تعريف الأخلاق - قيم الخير والشر والعدالة ..»

هذا المقول - القاسم المشترك للأدب الخالد لم يتجسد فى أبداً العربى إلا فى «ألف ليلة وليلة» وبعض القصص الشعبى مثل سيرة «عندرة» وأبى زيد الهلالي، مع تفاوت فيما بينها، ثم عاد ليظهر جلياً فى أعمال «محفوظ» الذى حاول أن يكتب سيرة مصر القديمة فى مشروع روايتى أنجز منه ثلاث حلقات ثم عدله ليصبح المشروع سيرة مصر الحديثة.

أقرأ نجيب محفوظ لأؤمن فى تلك الحقب البائدة التي رصدها وحلها فى فترة زمنية لا تتجاوز الستين عاماً، أؤمن ذلك القدر الهائل من العنف والعمق وأفكر فى الحقبة الآتية المعيشة بكل طغيانها وعنفها ولا معقوليتها، من خلال عين «محفوظ» فى «القاهرة ٣٠»، «الحرافيش»، «ثرثرة فوق النيل»، «الكرنك»، أفكر فى القوانين والأعراف والقيم والمبادئ التي تشكل باطن المجتمع فى هذه اللحظة وأحاول حل شفرتها لأعرف أين أضع قدمي وما هو موقعي من تيار مندفع جارف وسيل.

نجيب محفوظ يساعدنى كثيراً هذه الأيام. ■

كريم عبدالسلام

فإن من الصعب أن ندبى اليد التي تجرأت على نجيب محفوظ دون أن نطرق لإدانة التراكمات والدوافع والتمهيدات التي تشكل فى مجمرها الجسم حامل اليد المجرمة. المعتدى وسكوته شيء واحد، أداة تمسك بها يد أخرى، أضغ، يمكننى أن أسميها، ولا أكون متجاوزاً إن قلت: إنها تصالف إرهاب الدولة وإرهاب الفقهاء فى هذه اللحظة المتعدية من تاريخها، تصالف غير مقصود أشبه بتماس اليابان والولايات المتحدة لكون الأرض كروية.

التماس بين الدولة والراديكاليين وأتى من أن الدولة يمكنهنا - فى أية لحظة



نجيب محفوظ القيم والسكين

أصدا على أصدا السيرة الذاتية لنجيب محفوظ

فلا شك أن هناك عالماً خاصاً
صنعه لنفسه وبفلسه نجيب
محفوظ. عالماً لا يستطيع أحد أن يدخل
إليه، عالماً يستحيل على صاحبه نفسه أن
يخرج منه.

إن هذا العالم الفريد من الأفكار،
والتركيبة الثقافية، والإدراك الراعى
لقيمة الزمن، هو عالم نجيب محفوظ
الخاص.

وتلك الخصوصية العقلية هي التي
دفعته نحو سדרه مذهي العالمية. تلك
العالمية حولها صاحبها إلى نقطة منجر
من محاولات انتهاك خصوصياته.

وعليه فقد تحول عقل نجيب محفوظ
وسيرته الذاتية إلى إشكالية وعبارات
مشفرة وقطاعات من نماذج شخصيه
ولغة قديمة معقود عليها حديثاً تحتاج
لذك شفرتها وحل ملاسها.

وتصور بعضهم أن الرجل أسلمته
السنون إلى رغبة قراءه، وحثمية كتابة
سيرته الذاتية. ويعترف فيها كما اعترف
عباس العقاد وطه حسين وتوفيق الحكيم
ويحيى حقي وميخائيل نعيمة (١).

وأفسحوا المجال لمطالعة أسرار
صاحب الأسرار.

بل تصور بعض آخر أنها نوع من
أنواع تجليات الذاكرة (٢) أو خدعوا
عندما واقفهم على أن القراء يقرعون
لأول مرة عملاً أدبياً له على أنه هو
بطله (٣).

بل إن أمر السيرة الذاتية بمفهومها
التقاييسي المحاد أشد رفضاً علده الآن من
ذئ قيل، وأكثر خصوصية، خصوصية
الشيوخ المدافعين عن ممتلكاتهم الخاصة
من عبث الفضوليين.

فهو عندما يقر أنها سيرته الذاتية،
علينا من خبرتنا معه أن نقر أنها ليست
سيرته الذاتية.

فنجيب محفوظ لم يكتب صياغة
لسيرته بل أعاد صياغة التاريخ الإنساني
كله مدخلاً الإنسان كبعد ثالث للزمان

والمكان وعليك أن تبحث عن ذلك
الإنسان. في نفسك أنت.

فأصداره ليست إلا تأملاته في
أصوات الرجوع في خلاقه لأحداث
التاريخ البشرى كله.

فبعد أن حكى قصة الإنسانية من
خلال الحارة قبل حصوله على جائزة
نوبل وأراد أن يكتب، ما هو يقدم نموذجاً
جديداً يعكس من خلاله تاريخ الإنسانية،
أكثر بساطة، أكثر عمقا من خلال سيرة
ذات. واعتقد بعضهم أنها سيرة نجيب
محفوظ الذاتية وكعبده ترك المرافيش
يعتقدون ما يعتقدون على قدر عقولهم.

تلك هي الرؤية الطولية المفرطة في
الخصوصية، هي المنهج العقلى عند
نجيب محفوظ.

فهو يقدم صياغة أدبية جديدة للتاريخ
من قاع النفس طارحاً [طاراً] يخرج فيه
فكره.

وحتى تكون أكثر موضوعية يجب
للتعرض بالتحليل الرمزي المؤكد للمعنى
المتقدم في أصداء السيرة الذاتية على
النحو التالى فى:

ساعى

البريد:

فى تلك الليلة من لىالى الكهف
اشتدت الريح وانهزم المطر ولاعبت



دفقات الهواء المتصلة من المدخل ذوابات
الشمع فحسقت القلوب بعطف. ومدوا
الأبصار إلى المدخل وانتظروا فإزداد
خفقان القلوب. وهمس أحدهم. ويقولون إن
ليلة هذا العام مباركة. وتطلعت القلوب
إلى المدخل بكل مسا تلك من قسوة.
وترامى إليهم صفيير فهبوا واقفين وعند
ذلك دخل ساعى البريد بزيه المألوف
وحقيقته يكاد يغرق في الماء الذى تشربته
ثيابه. ويهدوه أعطى كل يد ممدودة
رسالة. وذهب دون أن يذس. وفضوا
الظروف ونظروا فى الرسائل على ضوء
الشموع وجدوها بيضاء لاشية فيها.
وعلق عبد ربه: «العتقى للصابرين».

«فى تلك الليلة من لىسالى
الكهف، تلك الليلة الرمز للزمن فى حياة
الإنسانية التى ينتظر فيها رضى أو نداءً
خفى أو رسول أو نبى والكهف ذلك
المكان الذى تعود الإنسان أن يلقى فيه
وحى السماء وتخرج منه الرسائل
السمائية. وهو المكان الذى يهرب إليه
الإنسان عندما تقسو عليه الطبيعة أو
يقهره بؤر جلسه. فالكهف هو أول بيت
للإنسان على الأرض يحميه من الطبيعة
وهو حيث خرج الأنبياء وهو حيث هرب
أهل الكهف من اضطهاد الملك دقيانوس.

اشتدت الريح وأهمر المطر.

هى لحظات طغيان الطبيعة وعجز
الإنسان عن مواجهتها فيكون للجوء



نجيب محفوظ القلم والسكين

للكهف إما ليأمن الإنسان الطبيعة بطايرها والحيوانات أو بحثاً عن سبب ميثاقى خلف تلك الظواهر. ومن هنا عرف الإنسان الله ونشأت العبادات فى أول صورها معتمدة على ملكة الاستحياء وتلتها الطوطمية (٤) وعبادة الظواهر الطبيعية من رياح ومطر وشمس وجبل.. ولاعبت دفقات الهواء المتصلة من المدخل ذوابات الشمع فخفقت القلوب بعنف،

إن الإنسان عندما دخل الكهف ليأمن شر الطبيعة أو بحثاً عن الله لم يفصله الكهف عن الطبيعة خارجه بل اقتحمت عليه الطبيعة خلوته التى أوقد لها الشموع فى صورة دفقات هواء متصلة حركت ذوابات الشمع. رمزاً للمادة والطبيعة بأهدابها المسرلة إلى الروح فى حتمية البناء الإنسانى من روح وجسد كضرورة لمعرفة الله عنهم، ثنائى يقوم على الروح والمادة لترجمة معنى الحياة (٥) وذلك التداخل ينعكس فى صورة تحريك قلب الإنسان بعنف.

«ومدوا الأبصار إلى المدخل وانتظروا لآزاد حقائق القلوب».

هذا ترجمة رمزية للدافع الإنسانى للدخول إلى الكهف السحولى إلى انتظار بعد الأعمار والتطلع للجابة على السؤال إما من الطبيعة خارج الكهف أو من

مجهول يكثف عن نفسه بالدخول. وهى مرحلة تهيلة للفس البشرية لتقبل الرسائل السماوية ويلوغها النصح الإنسانى ولكتمال تطور عقلا لفهم الظواهر الكونية من ناحية أخرى.

وهمن أحدهم.. يقولون إن ليلة هذا العام مباركة.

وما البركة إلا فى ليالى نزول الوحي على الأنبياء. فهى ليلة رموز تصل أصداء ليالى مخاطبة السماء لأهل الأرض.

«إنا أنزلناه فى ليلة القدر» وما أدراك ما ليلة القدر» ليلة القدر خير من ألف شهر» تنزل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم من كل أمر» سلام هى حتى مطلع الفجر» (١) «وتطلعت القلوب إلى المدخل بكل ما تلك من قوة، هى عملية للتصعيد الدرامى لتاريخ العلاقة البشرية مع الله وهى الحالة التى ينادى فيها الإنسان السماء أن تتدخل بصورة مباشرة (٢)

«وترامى إليهم صغبر فهبوا وأقنن» هنا مشهد يرمز لأعلى لحظات الحدث الذى سوف يعقبه لحظه التلوين فى الدراما الإنسانية من تمهيد لدخول شخص جديد على مسرح الأحداث بالصغير الذى هو موسيقى تصويرية تكتسب معها أنفاس الإنسانية مترقبة مع حركة الجموع البشرية كرد فعل نبادلى بأن وقعت على أهمية الاستعداد للقاء من الغيب.

«وعند ذلك نخل ساعى البريد بزيه المألوف وحقيبه».

رمزاً للمبعوث إلى البشر «جبريل» ساعى السماء لدى الإنسانية بصورته المتكررة دائماً وللتى يدخل بها الكهوف للأنبياء فى زيه للزرائى المتناسب مع طبيعته المتميزة عما بالكهف. زى ساعى

البريد الأشبه بالزى العسكرى دليل الخضوع الصارم للأوامر وضرورة إيلاغ الرسائل لأصحابها.

«يكاد يفرق فى الماء الذى تشربته ثيابه» تأكيداً على أن ساعى البريد من طبيعة غير طبيعة القابعين فى الكهف واستطاع أن يواجه الطبيعة لأنه قادم من وراء الطبيعة لمن اجتمعوا فى الكهف فهو لم يفرق بل كاد.

«ويهدوم أعطى كل يد ممدودة رسالة. وذهب دون أن ينهس».

تكتشى أصوات الصغبر ويسود مسرح الإنسانية هدوء والأيدى ممدودة تلتقط الرسائل فساعى البريد لا تصح رسائله إلا لمن يطلبها. تلك الأيدى هى صدق لآبادى الإنسانية جمعاء عبر تاريخها رمزاً للحظة التى استجابت فيها السماء للإنسان حيث دخل الكهف ليأمن وليؤمن. ليأمن شر الطبيعة وليؤمن بما وراء الطبيعة.

«وفضوا الظروف ونظروا فى الرسائل على ضوء الشموع».

رمزاً لأن الإنسان عرف الله من خلال شموعه السابق إشعالها. عرفه بالوازع التأملى عرفه بالفطرة التى جبل عليها «وجدوها بيضاء لاشيه فيها» رمزاً للحظة التلوين التى تكشف كل مبهمات السياق فى إجابة احتمالية تستوعب الصياغة الدرامية للإنسان ذلك المخلوق الهابط من السماء فهى. إما أنهار رسائل بيضاء بمفهم النقاء الفطرى الخالص أشبه ببقرة بلى إسرائيل.

وكان الأديان فى صورة رسائل ساعى البريد يمكن ويكفى قراءتها على شموع الفطرة الإنسانية لا اختلاف بينها سوى فى الزمن الذى دخل فيه الإنسان الكهف وفى الأيدى التى امتدت وتنازلتها. هذا أصداء الصورة المتكررة لرسائل السماء.

أو من ناحية أخرى أن السماء لم تقل شيئاً في رسائلها سوى أن أعلنت عن نفسها ببعثها لساعي البريد وعليكم أيها البشر أن تقرأوا ما تشاءون على ضوء شعور تحريك ذواباتها دقائق الطبيعة.

أو من ناحية ثالثة أن الحقيقة تكمن خارج الكهف حيث الريح الشديدة والمطر المنهمر حيث المعرفة والذهج العقلي القائم على التجربة والمشاهدة والاستنتاج.

«هتف عبد ربه، العليبي للصايرين، هنا يظهر البطل في آخر المشاهد فبعد ربه ليس عبد الله أي أنه صدى لتجمع صور العبادات ورمز للربوبية من «غنوصية» قائمة على عبادة العقل والمعرفة إلى «مانوية» قائمة على عبادة السلف، عبد ربه صدى لأصوات ذلك المابد الذي يهتف أن للنهاية التي سيعرف عندها الإنسان حقيقة الريح والمطر خارج الكهف والشعور والرسائل داخل الكهف تحتاج إلى صبر فهي حتى بعد دخول ساعي البريد حاملاً رسائله لم تقدمه بمعرفة الحقيقة.

* خاتمة

« أين سيرة نجيب محفوظ الذاتية هنا؟ فإن قلنا إنه عبد ربه فهذا يجعلنا ندخل دائرة البحث عن نجيب محفوظ ثانياً داخل شخص قصصه .. وعليه فهي ليست ذاتية صريحة كما توهم بعضهم ، إن أصداء السيرة الذاتية ليست إلا رمزاً لفكر عالم نجيب محفوظ الخاص يطرح من خلالها أفكار تحمل دلالات أكبر غموضاً من دلالات (الجيلاوي والزعبلاوي وجيل ورقاعة وقاسم وعرفة وعم عبده.. الذي يربط عولمة الثروة بحل على سطح الدليل له أن يربطها أو يحلها) إنها رموز في ثوب جديد يطرحه سامع للصدى مجدداً بعدما ظن بعضهم أنهم انتهروا من حل شفرة عالم نجيب محفوظ .. فهذا هو الرجل يضرب الحرافيش بعصاه ضاحكاً لهم واضعاً يده على أذنه ليبرهمهم أنه نصت لهم قائلاً:

آه .. بينما هو يهين نفسه من داخله بأنه أفلح في الصياغة المتعددة المناهل

محولاً من لغز إلى لغز جديد تستحيل معه المفاتيح التي صنعها الحرافيش من قبل الدخول إلى حياته منحويين إلى اعوان في حارة نجيب محفوظ. لا يعرفون فتوتهم تالها أم تائباً. ■

الهوامش:

- ١ - على بركات، اعترافات أدبنا في سيرهم الذاتية، نهضة.
- ٢ - يحيى الزخاري، حدى الكلمة، مجلة الإنسان والتطور ٥٨.
- ٣ - جمال الفيضاني، حوار مع نجيب محفوظ، أخبار الأدب ٢٨.
- ٤ - عباس العقاد، الله، كتاب في نشأة العقيدة الإلهية.
- ٥ - علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب.
- ٦ - سورة القدر.
- ٧ - جفرى بارندر، وآخرون، السمفونات الدينية لدى الشعب، عالم المعرفة ١٧٣.

نجيب محفوظ القلم والسكين



إضاءات نجيب محفوظ

- ١ -



صالحات تصفيف شعور النساء خاوية. تجار العطور يفسلون. باعة الزيوت المارة الرائحة يملئون الطرقات، تنفذ إلى الأنف من ثياب الرجال شياطين رجيمة. الصابون مكس في المحلات لا تمتد إليه يد.. النساء متعقيات. أذياهن تسف الحراب. الأولاد لا يلعبون في الطرقات. المقاهي مغلقة. الأبواب موصدة. البصاصة تطلع على الأفئدة. الرجال نادمون.. يذكرون خطاياهم. بعضهم يذهب للبيوت لمراقبة من فيها، والتجسس على ما فيها. الصور حرام.

شيخوخته. أبني وأبني.. ابن مصر وأبوها.. حوريس وأوزوريس^(١).

- ٢ -

تخرج محفوظ في «قسم الدراسات الفلسفية» بكلية الآداب عام ١٩٣٤، وقضى عامين في إعداد رسالة لنيل الماجستير عن «مفهوم الجمال في الفلسفة الإسلامية»، بإشراف الشيخ مصطفى عبدالرازق، لكنه انصرف عنها إلى الكتابة في المجلات والصحف، وأهمها: «المجلة الجديدة» الشهرية التي كان يصدرها سلامة موسى ما بين عامي ١٩٣٢، ١٩٣٩، والأسبوعية التي صدرت ما بين عامي ١٩٣٤، ١٩٣٨، ومجلة «المعرفة» الشهرية التي كان يصدرها عبد العزيز الإسلامبولي بين عامي ١٩٣١، ١٩٣٤. و«الجهاج» اليومية، و«كوكب الشرق» الأسبوعية، و«الثقافة» الأسبوعية التي كان يصدرها أحمد أمين ما بين عامي ١٩٣٩، ١٩٥٢. وكان في هذه المطان يزاج بين المقالة الفلسفية والأدبية، وكانت أكثرها اغترافا من مداخل الفلسفة تلك التي تنشر في «المجلة الجديدة» الشهرية. ولابد لمن يتعرض لبدايات محفوظ أن يغتر بحدأ لهذه المقالات التي تعد مدخلا مهماً لأفكاره ومعتقداته وآرائه.. آراؤه في الفلاسفة والفرق الصوفية واللغة والفن والثقافة والجمال.. وأفكاره عن الله

الأبوة رجي. هذا الصبي غير محرم. هذا الشيء محرم.. جلاتين المريات من حوافر الخنازير. في الخلاء يكثر الأنبياء. يقسون الشوارب، ويعفون الهي. يلهمون جلايل قصيرة، وسراويل طويلة، ناصع بياضها نسر الناظرين. يتدفقون فصاحة خالية من كل حس.. خليطا مسموما من التنبؤات الغامضة، والتأنيبات القاسية، والخرافات، والأحلام، والرموز. للناس لا تفهم، لكنها تص. تجرى وراء سحر الغموض والإنغاز والإبهام. على استعداد لأن يقتمروا للأنبياء أموالهم.. أولادهم.. حياتهم أمر فوق العادة، أن ترى وسط تلك الأهواء، والاصطدامات، والتخيلات، واضطراب الأفكار.. شأنا يتوقع أن تكتحل تلك القوة عند اختبارها في الأوقات الحرجة. وإذا وجد فلا بد أن يكون نظر بشيء من الازدراء إلى ذلك الذي. أحيانا يخيول إلى أني أراه. يجلس في أحد المساجد. مكتبها صامتا. يدرس المنظر الجانبي لذلك النبي الذي يعتلي المنبر، ويهدد الظالمين.. والنساء.. والأطباء.. أعداء السماء.

انتابني هذا الكابوس، فور سماعي نبأ الاعتداء على نجيب محفوظ. والغريب أن الشاب الذي رأيته كان نجيب محفوظ نفسه. هو شاب دائما.. في نظري.. متحقق الحيوية حتى في

والمجتمع والحب والجنس والأخلاق والرائى البشرى وقوانين الطبيعة والعقل والشعور والحواس والشخصية.

سأله **فؤاد دواردة** عن أسباب اختياره لقسم الفلسفة، فأجاب: «كان الأدياء الذين أثاروا في، وأنا في أواخر المرحلة الثانوية، يمثلون ثورة فكرية أكثر منها أدبية، فطه حسين وسلامة موسى والعقاد قدموا لنا أفكاراً ومناهج فكرية أكثر مما قدموا لنا نماذج أدبية. وحتى الأدياء والشعراء الذين وجهونا إلى الاهتمام بهم ك**أبي العلاء** و**المعتزلي** و**ابن الرومي** يغلب عليهم الطابع الفكري. وعلى منوع تأثرى بهذه الأفكار يتضح سبب اختياري لدراسة الفلسفة. على أنى لم أهمل قراءة الأدب أثناء دراستي للفلسفة، وسأرا في تراوم طوال فترة الدراسة، وإن كانت الغلبة للفلسفة بطبيعة الحال، وبعد التخرج مررت بفترة تنازع بين الفلسفة والأدب عذبتي كثيراً، وأحسست أن على أن أختار بينهما، وبلفت هذه الأزمة قمتها وأنا أهد راساتي للماجستير مع المرحوم الشيخ **مصطفى عبد الرزاق**... ققطعت العمل وأنا في منتصف الرسالة، إذ أحسست أن كل تقدم فيها يزيد من حدة التمزق المزاج في نفسي»،^(١) ويعبر موضوع رسالة الماجستير عن حدة الأزمة إذ إن موضوعها يدور بين الفن والفلسفة.

بدأ **محمود** رحلته مع القراءة الحرة في أواخر المرحلة الابتدائية وأوائل الثانوية. بقراءة للروايات البوليسية: «**ستكليس** و«**بوتسون**» و«**ميتون**» **توب**، وغيرها من الروايات التي كان يترجمها **حافظ نجيب** يتصرف، ثم قرأ **المنفلوطي** والروايات التاريخية التي كان يترجمها «الأهرام» ل**بول كين** و**تشارلز جارفيس** وغيرها. ووجد لديه الرغبة في الكتابة قبل أن يتبين دوافعها. فكان يعد كتابة بعض القصص البوليسية التي قرأها ويكتب عليها اسمه. كما ألف «**نظرات**» و«**عسيرات**» على نهج **المنفلوطي**. ثم بدأ الكتابة الجادة. كمعظم الأدباء - بقرض الشعر. ولما استعصت عليه أوزانه حررها من قيوده. ولم تدم مرحلة الشعر طويلاً، إذ جاءت مرحلة اليقظة والتحرر سريعاً على أيدى الأفخاذ السابق ذكرهم وغيرهم. وحين قرأ: «**الأيام**» ألف كراسة سماها: «**الأعوام**»،^(٢) روى فيها قصة حياته على طريقة **طه حسين**. وفي حوار مع **دواردة** ذكر أنه مازال يحتفظ بالشعر والأعوام «وإن احتاجا إلى نبش كثير».

- ٣ -

في عبارة شاعرية مرفهة أراد **توفيق الحكيم** ذات يوم أن يفرق بين النثر والشعر، فقال: «إن النثر هو النحاع والشعر هو روح النحاع». وإذا قلنا هذا

التعريف الموجز الملم الذي إننا له كثيراً وعلى مدى أجيال... إلى فن النص. فسوف نقول إن النص التطبيقي هو «النحاع» والنص الخالص هو «روح النحاع». وتوصل **نجيب محفوظ** إلى النص الخالص في مرحلة مبكرة من حياته^(٣) الأدبية، لكنه كان قرأ **كافكا** و**جويس** و**بروست**. ففي مرحلة اليقظة عرف **دروب** التحرر من طرق التفكير والتفكير السلبية، ونظر إلى الأدب العربي التقليدي نظرة جديدة، وتنبه إلى الأدب العالمي، وأطلع على نماذج أشبه ما تكون بالأدب للنص الأقصورية، وعلى تلوحيات أشهر المسرحيات العالمية وعلى مسرحيات **توفيق الحكيم** المبكرة. وعندما التحق بالجامعة مر بفترة تشبع بالقراءات الفلسفية، وكذلك بعد التخرج، مع رضوح ميله بعض الشيء للقراءات الأدبية، حتى انصرم الأدب على الفلسفة فهذا دراسة بصورة منظمة معتمداً على كتب تاريخ الأدب العالمي مثل كتاب «**دريغولوت**». وبهذا درس الأدب قرناً قرناً دون التخصص في أدب لغة معينة، فتوحدت نظرته إلى الأدب. ومنذ سنة ١٩٣٦ بدأ يقرأ الأدب الحديث الواقعي والطبيعي والتحليلي، ثم المغامرات الأدبية الحديثة كالتعبيرية عدد **كافكا**، والواقعية النفسية عند **جويس**، وإلغاء الزمن عند **بروست**. وفي حديثه



نجيب محفوظ القلم والسكين

مع دؤارة بعثير جويس وبروست عماد
الأدب الحديث في القصة.

وأثناء اهتمامه بكتابة المقالة قام
بتلخيص عدة روايات ومسرحيات، كما
قام بكتابة القصة القصيرة والرواية. على
أن المقال كان أسرع في القبول من
الأقصوصة، فأنصرف لكتابته بعض
الوقت كما سبق أن أوضحنا. وعندما
قبلت الأقصوصة للنسب إلى كتابتها،
كما واصل كتابة الرواية. كتب حوالي
خمس مئة قصة قصيرة لم يرض عنها،
ونشر حوالي ثمانين، واختار منها ثمانى
وعشرين لمجموعته: «همس الجنون»،
وكانت أول قصة كتبها بعنوان: «ثمن
الزيف». وبدأ في كتابة الرواية قبل
تخرجه، حتى جمعت لدية ثلاث روايات
قرأها سلامة موسى جميعا ولم يقبلها
وشجبه على الاستمرار في الكتابة. كان
لسلامة موسى كبير الأثر في تفكيره، فهو
الذى وجهه إلى العالم والاشتراكية، كما
كان له كبير الأثر في إتاحة الفرصة له.
وكان الأديب الوحيد الذى قيل أن يقرأ
مخطوطاته الروائية، وعندما قرأ الرواية:
«عشب الأقدار» سارع إلى نشرها في
عدد خاص من «المجلة الجديدة» كما قرأ
أولى محاولاته في القصة القصيرة، ونشر
بعضها قبل أن تهتم مجلة: «الرواية»،
ومجلة: «مجلتي» بها. ونشر معظم
قصصه الأخيرة بالصدورين الأخيرين،
إلى أن تفاسمت أزمة الورق سنة

١٩٦٩ وأغلقت «الرواية» فانصرف بكل
جهده إلى كتابة «الرواية».

ليس نجيب محفوظ إذن شجرة
وارفة بلا جذور، أو قمة سامقة بلا سفح.
وكان تكوينه واختياره الحردوره في شق
طريقه: طريق الحرية والخير والجمال.
ولقد تحدثنا عنه في مناسبات عدة
باعتباره أحد المحفدة للبررة لصفارى
«مصر القديمة» الذين مازالوا يذمّون
النقوش على النحاس، ويطعمون الخشب
بالعاج والأصداف، في دقة وقدره وصبر
معجز، مختاراً المدنية مطلقاً لعب
مصر، التى فهمناها من خلال أعماله،
أكثر من فهمنا لها من كتب المؤرخين
المحدثين، وهو يصور الأحياء الشعبية
بكل دقائقها وتفصيلها حتى استطعنا أن
نعيش - رغم اختلاف بيناتنا - في «خان
الخطولى»، و«زقاق المدق»، و«بين
القصريين»، و«قصص الشوق»،
و«السكينة»، كأننا حقيقين لها.. وظل
يعفر في الحارة المصرية حتى وصل إلى
أعماقها.. ومن أعماق الحارة المصرية
إلى استكهر ليرتبع على عرش العالم.

- ٤ -

وقبل نويل عرفنا رمز الثقافة
العربية من هو نجيب محفوظ، وأوصى
هله حسين كتاب الواقعية بالاقتداء به،
والامتناء بفنه: «فلمت أعرف أسدق منه
تصويراً لحياة الشعب المصرى. ولست
أفك في أن كل قارئ أوسامع لقصصه
يفهم عنه في غير مشقة مهما تكن بيئته،
ومهما يكن خطه من الثقافة والتعليم..
وهو على ذلك يكتب بلغة قصيدة لا
غبار عليها، وترتقى بقصصه أحيانا إلى
مدائل الشعر الرفيع دون أن يشق على
قارئ أو سامع في شيء مما يكتب أو
يقول». وعندما حصل جون شتاينبك
على جائزة نوبل عام ١٩٦٢ أثنى العقاد
عليه وعلى زميليه السابقين له إلى

الجائزة: «فولكنر وهمنجواى، وتساءل
عن أسباب إعراض لجنة الجائزة عن
للكتاب العرب، ومنهم من هو أفرع من
شتاينبك إلى الذروة! ونجيب محفوظ
يضارعه - وقد يفوقه - في تصوير
شخصياته من أولاد البلد والسذج
والبدائين المصريين». لكن النخلة العالية
يقذفها الأطفال - دائما - بالحجارة..
ونجيب محفوظ يتلقى حجارتهم بحذب
الأب الصلوف. وإن زاد القذف عن حده،
صده بروحه المرحه ودعاباته التى لا
تقهر، ولأن النخلة العالية تظل سامدة
مهما اشتدت رياح «السوم».. فسوف
يظل محفوظ شامخا.. متخذاً من الرياح
لواقح» (٤).

كحبت هذا الكلام قبل أن تمتد اليد
الأمّة في محاولة مخبولة لاحتغاله.
وليس غريباً أن يصمد الرجل للمحاولة،
ويصر على صعود سلام المستشفى رغم
إصرار الناس على حمله إلى أن غاب عن
الرص. وليس جديداً على محفوظ أن
يتحدث عن قاتله بتمتهى عفة اللسان.
فهو لا يسميه القاتل أو المجرم وإنما
الشاب. وأن يتحدث عنه كابن صال
بحاجة إلى الرعاية والقويم. يقول
لسلاموى: «إننى لم أر الشاب الذى اعتدى
على.. لم أر وجهه.. الذى حدث هو أننى
وأنا أهم بركوب السيارة لأذهب لموعدى
مع أصنقائى في الندوة الأسبوعية
وجدت شخصا يقف بعيدا، وكنت قد
شعرت قبلها بظن محدودة وكان وحشا قد
نشب أطافره في عنقى (...) لكنى
عندما شامت هذا الشخص يرعى خجرا
كان في يده فهمت على الفور مامدث،
وعرفت أن هذا الخنجر هو الذى كان في
عنقى. وبدأت أشعر بالنداء تنزف من
عنقى فوضعت يدي على رقبتي لأوقف
النزيف، بينما انطلق صديقى الدكتور
هاشم فتحى بالسيارة إلى مستشفى
الشرطة المصالح لبني» (٥).

وعندما يسأله **سلمانى** فى غرفة العناية المركزة عن شعوره، يجيب بأنه شعور مزدوج. فهو من ناحية يشعر بالأسف لتكرار الاعتداء على الرأى الآخر إنه لشيء مؤسف جدا لسمعة الإنسان فى العالم أن يؤخذ أصعاب الرأى.. أصحاب القلم هكذا ظلموا وبهتاناً. ومن ناحية أخرى فإننى أشعر بالأسف أيضا من أن شبابا من شبانا يكرس حياتهم للمطاردات والقتل فيطارد ويقتل، وذلك بدلا من أن يكون فى خدمة الدين والعلم والوطن (...). إن الشباب الذى رأيتهم يجرى كان شابا يافعا فى ريعان العمر.. كان من الممكن أن يكون بطالا رياضيا.. أو عالما.. أو واعظا دينيا.. ويتمنى الرجل ألا يحرمه هذا الاعتداء من الشارع المصرى، فشعر بعظمة من أضى حياته وسط أنفاس الناس فى الشوارع والمقاهى والوظائف: «أرجو ألا أرغم على تغيير أى شيء فى أسلوب حياتى واختلاطى بالناس وتشجيعى بينهم فى الشارع.. سيحزن على كثيرا أن أرغم على الابتعاد عن الناس، وأن تكون بينى وبينهم حواجز أممية.. إن حياتى كانت دائما وسط الناس، ولم أر منهم إلا كل الحب، فقد كانوا دائما يقبلون على وأنا أسير فى الطريق ويصانقوننى ويملئون على، لماذا تتردئ أن أحرم من كل ذلك؟ لماذا أحرم من ذفء المشاعر الإنسانية التى طالما أحاطنى بها الناس وتظهر على الفور فى عيني أديب مصر الكبير نظرة تصميم واضحة وهو يقول: لا.. لن أغير أسلوب حياتى.. والله الذى حفظ إذا أراد أن يحفظ سيحفظ. ثم بضيف ضاحكا: أما إذا كان الله يريد الأخرى.. فحين أيضا نحب أن لنقاء» (١).

لا تتركه الابتسامة حتى وهو فى أحلك اللحظات. شاهدناه فى التلفزيون فى الأيام التالية للحادث وهو يبتسم فى وجه زائريه من رجال الدولة، ويحيطهم

بدعاباته الشهيرة. كان وزير المالية لا يقوى على الابتسام، فقال له محفوظ: «أهلا.. أهلا.. احنا سعدنا الضرايب». وكان الزلزال جاء يطارده فى المستشفى.

- ٥ -

قابلت نجيب محفوظ هذا الصديق مرتين (١٩٩٤) مرتين بطريق المصادفة، كنت أسير بجوار فندق «سان استيفانو»، طلب منى محبت ومهاب فى لهفة أن يريا نجيب محفوظ. فرحت بولدى.. إذن فقد كبيرا، وأبدىا رغبتهما فى الاقتراب من أعظم صرح فى تاريخ مصر الحديث. تخطينا سور الحقيقة بعد المقابلة السريعة ذات الهدف المحدد. ما زال الولدان شاردين، يفكران فى هذه اللحظة التاريخية من عمرهما النض.. أخيرا نطق مهاب: «دا بولس علينا يا بابا، كان إحدنا نجيب محفوظ، وهو رجل عادى».. «صلى الشفرة القطرية فى سرعة البرق.. هذا هو نجيب محفوظ».. ولدى.. للتواضع الذى يصرخ الكبرياء... حبوا أعداءكم.. باركوا لأعدائكم..

فى المرة الثانية كنا فى الصباح. كان يجلس فى مقهى: «ديليس»، متأملا تمثال سعد زغلول. شرفت بمصافحته وتأمل جلسته وحده.. تركه لخلوته.. شعرت بتراكمات أسماء عميقة. لم يكن أمامه غير أكشاك متعددة ومواقف أتوبيسات الأقاليم والضواحي تسد عليه الطريق إلى البحر الذى كان يخوضه سعد زغلول بقمعيه، وتجب عنه معظم قاعدة التمثال. هل هو العنصر الذى استلهمه فى رواية: «المسمان والخريف»، وأثر فى أجيال متعاقبة، و«عيسى الديباغ».. يجلس فى الظلام على أريكة تحت التمثال، وشاب يحاربه يحمل بين إصبعي «يسراه».. «وردة حمراء» ثم يتركه متجها نحو شارع «صفية زغلول»؟.. كنا نشاهد زغلول

وكأنه فى طريقه إلى مالطة... أو لندن، مرتفعا شامخا. كنا نشاهد مالطة فى عرض البحر.. ومرسيليا.. وسعد زغلول يشق طريقه وسط العباب سائرا على قمعيه، خائضا فى الماء يخطى ثابتة لعرض القضية المصرية فى لندن، اليوم تصحب عدا العشوائية للرحلة التاريخية. نسبت الحكمة من التخطيط الهنسى البديع، وبرزت الرغبة فى الشمس والتشويه. هل مازال محفوظ يرى زغلول وسط الأنواء، أم أنه لا يتأمل غير مخزون الذاكرة؟.

غادرت القاهرة فى مارس ١٩٧٣. كانت بركانا من الضيق والقلق وكاد يتفجر. تسرب بعض دخان الغليان فيما سمى وقتها: عريضة **توقيف الحكيم**. كان السادات قد تحدث عن عام «الحسم» وحده، ثم تطل بالضبواب. ثم تكن قد أعدنا دوره أعصاب السادات ومناراته. تذرنا من المرارة على «الضبواب» الذى يمنع معركة حاسمة. يدرك أن السادات كان يعنى بالضباب معنى مجازيا لا حقيقيا. اجتمعت المناقشات فى حجرة **توقيف الحكيم**. وقع الوثيقة ووقعها بعده **نجيب محفوظ**.. وتواتت التوقيعات. كان من بينها توقيع ثروت أباظة الذى عوبت طويلا من يوسف السباعى. تركت أبلد والمرجل يغلى. وخلال عشر سنوات تغير مجرى التاريخ.. حرب أكتوبر.. وزيرة القدس.. وتوقيع اتفاقية كامب ديفيد.. والانفتاح.. ومطعة بور سعيد الحرة.. وعصمت السادات.. ودعاوى التطبيع.. وأبشع أنواع المصائب والشذبهات بالمعتقل.. والأحزاب المصنوعة.. والجماعات الدينية.. والغاصب..

كانت زيارتى السنوية لا تتكلى من مداومة الجلوس فى محراب **محفوظ**. التصقت به منذ أواخر عام ١٩٨٣، تماما



نجيب محفوظ القلم والسكين

كما كنا نفعل في مقهى «ريش» في الستينات. وأظنت على حضور ندوته في قسرات متقاربة، وخاصة بالاسكندرية. تشربت آراءه في المتغيرات واللاوابت. قبل حرب أكتوبر اجتمع الغذائى - بجمهورية السادات - بكبار كتاب الأهرام، سألهم عن كيفية الخروج من المأزق. قال محفوظ: الحرب. قال الغذائى: غير ممكنة. قال محفوظ: المفاوضات. إذا كانت الحرب غير ممكنة في الوقت الراهن، وولاء الأمور أعلم ببرائتها، فليس أمامنا غير التفاوض. أيدى توفيق الحكيم والكتور حسين فوزى. تأزم الموقف. غير هسطين هيكل دفة الحديث. التمس الغذائى لمفوظ وصحبه العذر. فسيروعة موقف الحكام العرب جعلت الإناس يديب في نفوس الناس. ولم يرقى حديث التفاوض للسادات أيضا. هاجم المؤيدين للفكرة في عدة مناسبات ونقض على إسرائيل.

بعد توقيع معاهدة كامب ديفيد هاجم محفوظ إسرائيل عدة مرات، ووجهة نظره، يحفظها الأهرام. هاجمها بعد ضرب المفاعل الذرى العراقى واغتيال الشد.. هاجمها عند اعتدائها على لبنان وانتهاك حرمانته.. هاجم موقفها للشين من أطفال الحجرة. ولم يغفل الإشارة إلى المهالز الإسرائيلية في كلمته

بالأكاديمية السويدية: «... وفي الضفة الغربية وغزة أقوام ضائعون رغم أنهم يعيشون فوق أرضهم وأرض آبائهم وأجدادهم وأجداد أجدادهم .. هبوا يطالبون بأول مطلب حققه الإنسان البدائى وهو أن يكون لهم وطن مناسب يحترف لهم به .. فكان جزاء هبهم الباسلة اللبيلة رجالا ونساء وشبابا وأطفالا تكسيرا للطماع وقتلا بالرصاص وهدمنا للمنازل وتعذيبا فى السجون والمعتقلات، ومن حولهم مائه وخمسون مليوناً من العرب يتابعون ما يحدث بغضب وأسى مما يهدد المنطقة بكثرة إن لم تتداركها حكمة الزاغيين فى السلام الشامل العادل..»

- ٦ -

الانقفاضة - فى نظره - درس عظيم لدى شعب عربى يساق بالحديد والذات والسلف الصالح. والانتفاضيون أثبتوا أن السياسات المصنوعة لا تقمع الشعوب النواقة إلى امتلاك مصيرها. إن السلام مع إسرائيل حقيقة واقعة - فى نظره - فطريق الحرب مستود شئنا أم لم نشأ. غير أن هذه الحقيقة لا تعطيان الحق فى مهادنة إسرائيل على حساب أنفسنا، أو فى السكوت على طغيانها وطمشها. كما أننا - من جهة أخرى - نستطيع أن نقدم القضية الفلسطينية عن طريق السلام، كما صنعنا فداء لها فى معارك دامية.

فى يقيه أنه الهزيمة ناصرية. عبدالناصر لم يكن بحاجة إلى الدكتاتورية. الجماهير كانت متعطشة إلى التغيير. تقبله.. وصدقته. بدلا من أن ينفذ التيار الديمقراطيى تسلط.. طغى وبغى وطمش. وكانت النهاية أليمة.. لنا.. وله، كان موته الفعلى فى ٥ يونيو. مات فى ١٩٦٧ ودفن فى ١٩٧٠. قبل مشروع روجرز ورفضته إسرائيل.. وكان فى طريقه إلى كامب ديفيد. ذهبنا للنفاع

عن أرض شقيقة، فحسرتها أرضنا. انهزمنا ولا بد أن نقف على أقدامنا. حاربنا واستطعنا أن نرد قطعة عزيزة من أرضنا، كلفتنا عشرة آلاف شهيد، وعددا أكبر من المحاربين القدماء. إذا استطعنا أن نرد باقى الأرض بالتفاوض فما الذى يمنعنا؟.. أمانيات انهزمت وأقاموا سورا مهيدا بين شطريها. نهضت اقتصاديا فاعترفوا بوجدها. السادات لم يكن يريد الحل الجزئى. اتفق السادات معهم جميعا وعلى رأسهم الملك الحسن والقوى النفطية، ثم أثروا أن يتلقى الصرية الأولى ففسار وحده. واستمر تعاملهم مع إسرائيل سرا.. وغدوا غصبة الجماهير ضد مصر جهرا. وازعم صدام حسين جبهة «الصمود والصدى».. وتسلط وطغى وبغى وطمش، وهدد الملوك والرؤساء العرب بتصفيتهم فى غرف نومهم، وخاض معركته الوضيعة مع إيران، وهم من ورثائه، يمدونه بالأسواق تقريبا وزلغى.. هلمنا ورعبا. المقاطعة كانت تعذيبية رخيصة. وكان نجيب محفوظ يمنع ويقرأ، ويؤثر فى لبنان، ويباع فى بلدان الصمود والتصدى بعد نزع اسمه.

- ٧ -

مشكلتنا الراهنة ذات بعدين: سياسى واقتصادى. كل القيم التى حصلنا عليها بوفرة ١٩١٩ فقدهاها بثورة ١٩٥٢. علينا أن نتخلص من أشلاء الديكتاتورية بالصلى الحديث على دروب الديمقراطية. الذين يحاولون فرض الوصاية على الشعب من أنصار المهاد الشمولى الذى انهزم. الأحزاب يجب أن تكون واقعية، وأن تخوض الانتخابات فى حرية وبحرية. فى ظل الديمقراطية يمكن تربية جيل يحترم حقوق الإنسان، ويسعى إلى التضامن لا التنافر. التربية الدينية الحقة تقوم بدور أساسى. التربية الدينية الحقة

تترك الأمور الهامشية وتهتم بالأمور
المصيرية. لا يهتمى ماذا ترتدى المرأة،
وإنما ماهى أخلاق المرأة. الدعاة يهرون
من الاستخدام بالسلطة أو إغضبها. لماذا
لا يتحدثون عن الشباب الصانع بلا عمل
أو زواج أو مأوى؟ لماذا نخشى وراء
حجاب ونتحدث عن النقاب؟ لا بد أن
أسمى وراء جرائم الاغتصاب، لأفتش عن
الأسباب. والأسباب هى عدم توفير
المتطلبات الضرورية للشباب. الأزهر
أصبح مذهبنا للفكر. والمفترض أن
يكون منارة تنويرية. قاد الأزهر الشعب
مضد الاحتلال، وحافظ على نسيج الوحدة
الوطنية. الأب سرجيوس كان يخطب فى

الأزهر. لم يكن الأزهر مجموعة من
الموظفين الحريصين على إرضاء الباب
العالى.

إلى لا ألتدخل فى الدين، الذى يهتمى
هو تماسك النسيج الوطنى. العقيدة
الإسلامية أوجدت مصطلح «أهل
الذمة»، قبلها كانت الشعوب تحت
«رحمة الفاتح».. تحت رحمته، لا فى
ذمته. ولا شك أنه كان تقدما هائلا فى
المسيرة الحضارية. بعد التلويح غيض هذا
المصطلح أيضا - بزغ مصطلح «حق
المواطنة»، ثورة ١٩١٩ هى ثورة الوحدة
الوطنية. أعضاء اللجنة الوفدية العليا كان
معظمهم من الأقباط. عندما كانوا

يقبضون عليهم كانت تتجدد دماؤهم.
وأتى علينا حين من الدهر كنا «فى
ذمة الأقباط»، فصانوا الذمة ونهضوا
بالأمة. ■

الهوامش:

- ١ - عشرة أبناء يتحدثون، كتاب الهلال، العدد
١٧٢، مايو ١٩٦٥، ص ٢٨٠.
- ٢ - مقالنا: نجيب محفوظ فى محبة طه حسين،
عالم الكتاب، العدد ٢٥، يناير ١٩٩٠.
- ٣ - المرجع السابق.
- ٤ - كلمتنا: نجيب محفوظ والرمز الثقافية،
الأخبار ١٧ يونيو ١٩٩٢.
- ٥ - الأهرام ١٧ أكتوبر ١٩٩٤.
- ٦ - المرجع السابق.





ال لم يمت في قل نجيب محفوظ

قا نشر نجيب محفوظ في مجلة المجلة الجديدة مقالاً في عدد مارس ١٩٣٦ تحت عنوان «فكرة الله في الفلسفة، يستعرض فيه آراء علماء الاجتماع المحدثين والمتصرف والفلاسفة الغربيين وينتهي إلى أن «الله الذي نعرفه به الكتب المقدسة فرق كل برهان أو دليل ولا حيلة للإنسان في الإيمان به أو الإنكار له ولكن يبقى لنا إيماننا الطبيعي الذي به نقس ونفقد كل جليل وجميل في النفس والكبر، (ص ٣٤)».

ولم يجاوز نجيب محفوظ إلى الآن هذه المقولة، لم يقل إن الله موجود أو غير

موجود، لم ينف ولم يؤكد وجوده، حافظ عليه ونفى تراثه بصورة متجالية في جميع أعماله الأدبية ومتحدية الأزمنة الجديدة والتحولات التاريخية للمتجددة والانهيالات الجبروتية الجديدة، لذلك فهو واحد من مفكرى زماننا الحقيقيين أو الجوهريين أو الأساسيين الذي وأتوا إلينا ببطة بعد أن يكونوا قد تخلصوا من الشرقة فوق النيل وسماح كلام الأعداء والأحباب المكرور، فمحافظة نجيب محفوظ على هويته الإسلامية المضطربة داخله، وعلى تراثه الديني، يحل فكره جوهرياً، أساسياً، حاسماً، فارقاً أنصاره وخصومه على السواء دون خسائر، أصبح الآن في مقدورنا أن نقم ما سبق أن قاله نجيب محفوظ عن تفكك العالم حتى نميز الباطل من الحق.

وأحب أن أشير إلى أن الغرب ليس ملحقاً في حد ذاته، أي أن دين نجيب محفوظ أو إسلامه أمر إنساني طبيعي وعادي بل ومطلق. في الفقرة ١٢٥ من كتاب «العلم الممسرور» لهرديش نيتشه الفيلسوف الألماني الصالبي المعروف، أعلن الغرب عن موت الله. لكن هل مازال هذا الإعلان متمسكاً في نهاية القرن العشرين، هنا والآن؟ بل الله حي على نحو ما يسبق له مثيل. الله لا يموت أو لا يمكن أن يموت.

رأى نجيب محفوظ أن الإنسان لا يستطيع أن يستمر في الحياة بدون

الماورائيات، لا يستطيع أن يعيش في عزلة، لا يستطيع أن يعمل تحت سماء فارغة، على طريق آمال غير مضمونة إذن موت الله إنما هو موت يسير في حارة سد.

ومشكلتنا هي إعادة تأسيس تصورنا للدين وليس تصفية الدين، والأزمة الدينية لا تعني أن الدين قيد الزوال وإنما تعني أزمة تصور حقيقة الوجود. أزمة حقيقة الوجود في علاقتها بالوجود الأسس. ما هي حقيقة الوجود؟ كيف النظر إلى الوجود؟ هل في مقدورنا أن نتصور الوجود؟ ماذا تعني العدمية؟ ماهي الصلة التي تربط السيطرة للقدية على العالم بالأزمة الدينية؟

العدمية عند نيتشه تخفيض لقيمة جميع القيم. أما العدمية عند هيدجر فهي مقسمة إلى عدة أقسام. وأما القسم الأول فهو مرحلة الفلسفة الأفلاطونية حيث تعليق حقيقة الوجود في عالم يفوق الواقع المحسوس، ثم العدمية السلبية، ثم العدمية المنفصلة أو المفعولة حيث فقدان المعنى الكامل. ويتم تجاوز النزعة العدمية بالعودة إلى مبدأ التقويم. إنما العدمية عند هيدجر هي نسيان الوجود، ويدل أن يفكر الفيلسوف الوجودي، ينف أو يريد أو يعبر عن إرادة التفكير في شيء أو أشياء أخرى لا علاقة لها بالوجود ولا بحقيقة الوجود ولا بحضور وجود الوجود

ولا يهجمه الوجود فكرياً. أما أفلاطون فيطرح سؤال وجود الوجود مطرحاً يجعل من الوجود حاضراً، السؤال الأساسي عنده هو سؤال الأساس والتأسيس، والفلسفة معرفة أساس الوجود، والحياة وإرادة القوة **التيوتشوية** اللذان يفرزان القيمة هما عنصران الشكل الأخير الذي يتشكل به مضمون نسيان الوجود، ووجبة أخرى، يتشكل نسيان الوجود في مرحلته النهائية بالمائلة أو بالمشابهة أو بالمناظرة أو بالتداخل بين إرادة القوة وبين الحياة.

والميتافيزيقا من جانبها تعنى عند **نيتشه** أمرين. الأمر الأول هو الفصل بين المحسوس وبين مافوق المحسوس، والأمر الثاني هو نظرية الحقيقة بوصفها تطابقاً بين الفكر والواقع، والتجاوز غير الجدلي للميتافيزيقا عند **نيتشه** يجب أن يتم على النحو التالي: عدم المحافظة على شكل التقسيم وتغيير مضمونه فقط، أى تصفية التقسيم الثلاثي نفسه فضلاً عن إلغاء الحقيقة بوصفها تطابقاً بين الفكر والواقع. وأما **مارتن هيدجر** فيرى أن الميتافيزيقا هي نسيان الوجود وأن هذا النسيان الذى يميز الميتافيزيقا لا يمكن زواله وأنه يجب أن نغير ترتيب العالمين على نحو يجعل في مقدمه النظرة حقيقة الوجود أو وجود الوجود وبذلك البحث في الجوهر أو الماهية وينتهى إلى قضية المعنى أو الدلالة عند **نيتشه**.

فكر الوجود أو فلسفة الوجود أو نزعة الوجود أو مذهب الوجود هو الطريق الذى نسير فيه أو الموضع الذى نطلق منه دون أن يكون معطى مسبقاً فى أى موضع من المواضع. العدمية إذن نسيان الوجود وليست كما تصورها **نيتشه**. علينا أن نشير إلى العدمية لا أن نقيم فيها، علينا أن نقيم حدود الميتافيزيقا لا أن نقيم بين هذه الحدود، ما جدوى إذن تحديد الموقف من **نيتشه**؟ أو لماذا تحديد قضية الميتافيزيقا أو العدمية أو موت الله انطلاقاً من **نيتشه**؟

يمثل **نيتشه** وليس **دوركايم** كما تصور **نجيب محفوظ** فى المقال سالف الذكر المدخل إلى نهاية الميتافيزيقا. فقد دفع **نيتشه** نهاية الميتافيزيقا إلى أبعد مدى. ويمتاز **نيتشه** عن غيره من الفلاسفة بأنه مهد إلى إعادة تأسيس الميتافيزيقا وإلى طرح سؤال شروط الميتافيزيقا قبل الميتافيزيقية، والشروط قبل الميتافيزيقية للميتافيزيقا عند **نجيب محفوظ** هي شروط نفسية. إذ يقول: «على أن الله موجود فى صميم القلب بمعنى آخر إذ توجد عاطفة الدين فى النفس الإنسانية وهى شعور الإنسانى بجوهر السموم ومظهره آيات التقديس والجلال التى نعبد بها فى النفس والطبيعة».

لم تفقد إذن الميتافيزيقا فى أعمال **نجيب محفوظ** إمكانها نفسه وإنما غيرت شروط نموها. كسر العالم إلى عالمين كسر ضرورى. وتقسيم الكون تقسيماً ثلاثياً أمر حتمى. ووجود الوجود عند **نجيب محفوظ** هو الله أو المعنى الإلهي أو الدلالة الإلهية، لم يحطم إذن **نجيب محفوظ** التمييز للقائم بين العالمين، بين الواقع والمثال، بين قوانين المحسوس وقوانين العالم الفوقى بينما شيز **نيتشه** وشوبنهاور بكسر هذا الفصل بين العالمين. حافظ **نجيب محفوظ** على منطق الجواهر والماهيات، والذين عنده ليس تصوراً للعالم، ولا رأياً من الآراء، ولا نزعة أفلاطونية، وإنما هو فى جوهره قانون يحكم نمط التاريخ النفسى، الشعور النفسى للإنسان.

ولا يظهر الوجود عند **نجيب محفوظ** عرضياً، مصادفة، بل يظهر بالضرورة، أو قل إنه يظهر بحرية ضرورية، بغیر ضرورة مطلقة، فى لحظة متباعدة متكررة تعيد أفلاطون فى البداية، فى لحظة تتدخل فيها الحرية والضرورة.

نجيب محفوظ هو أول وآخر ووسط الكتاب الميتافيزيقيين. هو داخل الميتافيزيقا وخارجها فى آن. هو داخل الميتافيزيقا لأن وجود الوجود قدر محتم. وهو خارج الميتافيزيقا لأن أفلاطون



نجيب محفوظ القلم والسكين

مات، هو آخر الميتافيزيقيين لأنه يريد أن يسيطر على العالم، لأنه يريد أن يجاوز التعبير إلى التغيير.

وإذا كانت هناك قيمة آنية أو حالية أو راهنية لفكر نجيب محفوظ فهذه القيمة لا يمكن أن نبلورها في داخل أعماله ومؤلفاته. وإنما يمكن كشفها من خارجها، في شيء آخر، من خارج ميتافيزيقيته المعلقة، في الميتافيزيقا، في خارج نجيب محفوظ وفكره وتطبيقاته وامتداداته. قيمة نجيب محفوظ مجازية للنجيب محفوظ، خارج نجيب محفوظ، في سبيل نجيب محفوظ. وهل المجازية تحطيم، تفكيك؟ نفى؟ رفع؟ نفى؟ الحفاظ؟ أو الحفاظ في النفي؟ رفع أم تنزيل؟ ماذا يبقى للفكر بعد الخروج من ميتافيزيقا نجيب محفوظ، بعد الخروج عليها؟

وفي جميع حالات الخروج، فالخروج، أي خروج، في حاجة ماسة إلى إعداد مسبق، إلى إعداد للخوض في الخروج؟ في أغوار الفكر. والإعداد بسيط وخبثي. بل هو ليس خفياً، هو ظاهر. لكنه لا يظهر في زمنية الوجود الصوفي. يقول نجيب محفوظ: «ويوجد سبيل آخر للاعتداء إلى الله وهو التصوف والحال هنا يختلف عما أسلفنا وصفه في عرض وجهي نظر للفلاسفة وعلى الاجتماع فالله هنا ليس فكرة مجردة بسيطة نقلها بالمنطق والفكر ولا هو فكرة مركبة يهذي

إليها استقراء أحوال المجتمعات البشرية ولكنه مادية عليا حافظة بالحياة تشعر بها في أصابع نفوسنا ونسعد بهذا الشعور بعد جهد جهيد نتكلفه النفس في التأمل والتسامي. [...] والرأي الصوفي يقف الإنسان حياله مكتوف اليدين لأنه حياة لا يشعر بها إلا من يحياها، ولكن تجربته تشمل الحياة بأسرها وهي أعز من أن يجازف بها الإنسان».

إن يمشي كل مفكر في الحياة ولا يصرّف عنها في تجربة صوفية تبعده عن اللسراط الذي يريد أن يرسم حدوده بنفسه. فلم يعد هناك ما يمكن أن نطلق عليه صفة المنهج العام على طريقة ديكارت. فالمنهج واجب الكشف في كل لحظة. وهكذا فليس منهج دوركايم هو منهج نجيب محفوظ في مقارنته لفكرة الله. كما أنه لم يكن لا منهج الصوفية ولا حتى منهج الفلاسفة.

والسؤال حول المنهج يدفع التفكير إلى النظر في قضية العلوم. والعالم من سلالة الميتافيزيقي. لذلك فحينما يؤكد نجيب محفوظ على قيمة العلم الكبرى فإنه في ذلك لا يزنيح من طريقة تفكيره الميتافيزيقي السابقة. صحيح أن العالم يعنى بجانب من الوجود دون غيره من الجوانب لكن العالم بلور الشكل الحديث للميتافيزيقا. تحررت الميتافيزيقا من التقييدات والسيطرة وإرادة القوة، من المصور والمصور التقنيين. وقد فتح العالم باب المعرفة، ويطور الشكل الوحيد للخطاب الدال. هذا يختلف تهجيب محفوظ عن فلاسفة الوضعية المنطقية. إذ يرفض تعميم نتائج العلم إلى ما بعد أحد جوانب الوجود المدروسة، يرفض للتعميم الذي يقفز فوق لحظات النفس العسيرة والطويلة المدى. صحيح أن المعرفة تسيطر وتحتل الوجود. لكن المعرفة الفلسفية بوجود الوجود معرفة أسمى.

من المؤكد أن نجيب محفوظ لم يحترف للكتابة الفلسفية رغم دراسته الجامعية الفلسفية إلا أن هوى خفياً وراء تحوله من الفلسفة إلى الكتابة الروائية والقصصية كان سببه طبيعة جوابه على السؤال: «كيف نفكر في صورة مغايرة؟» فموقفه المبدئي من المرجعية الدينية باعتبارها أمراً مسلماً به دفعه دفعا نحو التفكير في صورة فنية وليست عقلية مغايرة. وبعبارة أخرى لم يطرح السؤال لأن السؤال لا يطفو على سطح العقل إلا إذا سلم العقل مقدماً بأنه مجهل مختلف أنواع وأسرار الكون.

لذلك راح نجيب محفوظ ينظر إلى فكرة الله عند الفلاسفة نظرة ترفض للتحليل التاريخي الاجتماعي باعتبار أن الدين يحوى من الأفكار السامية ما يتجاوز بسموه حدود المجتمعات مهما كان رقيها فأى مجتمع من المجتمعات يوحى بأفكار هي مهما ترتق وتسامح تهم حول شخصه ومفغته، فهي دائماً مشبعة بالألوانية وحب الذات وكراه الغير والرغبة في الاستيلاء والغلبة. أما الإخاء والمعدلة والكمال فهي تصورات لا يتأتى للمجتمع أن يديها ولا بد لها من منبع سواه سواء أكان في السماء أم في جواهر النفس البشرية..

يرى نجيب محفوظ إذن أن الوجود الكامل ليس حلقة اجتماعية في سلسلة التوالى التكنولوجي التاريخي. فحقائق الوجود حقيقة مسماوة أو نفسية تحرق مجمل تاريخ البشرية وتسيطر عليه. نجيب محفوظ امتداد للميتافيزيقا، امتداد للثنائية المعقودة بين الأنا والآخر، امتداد لسلسلة بدأت عند أفلاطون وانتهت عند هوبل، امتداد ضرورى نسبي مطلق. فوجود الوجود بوصفه إله الأديان أو إله النفس هو الثابت عبر اختلاف وتعارض وتفاوت الميتافيزيقيين.

وحفاظ نجيب محفوظ على الأدب إنما هو موقف إنساني، بل إنساني جداً. إنساني بمعنى الشمول الكوني والعالمى. وإنسانى أيضاً بمعنى أنه أخطأ في تصوير الغرب على أساس أنه ملحد، ملحد فى حد ذاته، والذي جعله يهجر الفكر.

فإذا صرنا مثلاً صارخاً هو إعلان نيتشه عن "موت الله" فسوف يتبين لنا أن لا علاقة تربط موت الله بالإلحاد. الإلحاد ليس فريضة فلسفية. ولم يكن موت الله رأياً شخصياً قاله فريد ريش نيتشه الفيلسوف الألماني المعروف في العقد الثامن من القرن التاسع عشر. موت الله ليس نفيًا للاعتقاد والإيمان والدين. نسيان الوجود عند هيدجر هو الإعلان الحقيقي عن موت نمط أو نوع أو جنس من أجناس الإلهية ونتيجة من نتائج تاريخ الميتافيزيقا نفسه. فهيدجر نفسه بلور لاهوتاً في نص غير معروف، غير شائع، وفي فقرة تحمل عنوان "آخر الآلهة".

إن الله هو الوجود الأساسى. لكن المشكلة التي تقدمها الدائرة التأويلية المعاصرة هي عجزنا عن التأويل بعيداً عن الموضع الذى نقف فيه، الموضع المحمل بالتراث، الأنا المحملة بالآخر.

ويخى موت الله أن ما يسوق المحسوس أصبح غير قادر على إنتاج الحياة والدلالة والمعنى. لكنه لا يعنى أننا يفوق المحسوس عبارة عن عدم أو أنه غير موجود. فليس المقصود على الإطلاق من موت الله، موت الله المسيحى أو اليهودى أو الإسلامى، وإنما المقصود هو موت توجيه الحياة والدلالة والمعنى.

وأما عدد نجيب محفوظ فقلله الذى تحدثنا عنه الكتب المقدسة أيضاً لا يموت. لكن إلى جانب إله الكتب المقدسة، يضع نجيب محفوظ مجالاً

حيوياً لتطور ما أسماه "بالإيمان الطبيعى"، أى إيمان القرن الثامن عشر، إيمان كانط وهيجل، إيمان التنوير والنقد، الإيمان الذى يجعل الإله موضوعاً للاعتقاد الذاتى وليس موضوعاً معرفياً أو علمياً إذن يصنع نجيب محفوظ السرعة الدينية المقدسة جذبا إلى جنب مع الاعتقاد الذاتى فى المقدس، وبالتالي فإلهه المحفوظى حى وميت فى آن يرفض نجيب محفوظ إله الفلاسفة الزائف على غرار بسكال ويسلم بإله الرضى الحقيقى لكنه يقر إلى جانب ذلك بوجود إله هو موضوع إحساس ذاتى، ذلك الإحساس الذى يرفضه بسكال.

ورغمًا عما يقال عن إلهاد نجيب محفوظ حتى من جانب أنصاره فقد بقى كاتباً ميتافيزيقياً غير فقط شكل النزعة الفكرية الأسلاطونية وحافظ على محترما. لكنه ليس عديمياً على الإطلاق، لا يفكر فى العدم، لا يتأمل العدم، ولا يلتمس درساً فى الأخلاق الحميدة، ولا يحلم الاعتقاد الدينى أو غير الدينى، ولا ينفى الميتافيزيقا، ليس لأنه لا يريد وإنما لأن الفلسفة العدمية هي متزوج مجمل تاريخ الميتافيزيقا الغربية بل هي ثمرة التطور الغربى الطبيعى. وكان نجيب محفوظ وما زال يدافع عن حياة الفكر والفكر صاحب الرسالة والأديولوجية السياسية. والحرية الإنسانية قيمة من القيم الجوهرية التي ظل يدافع عنها، إلى جانب دفاعه عن الحياة والاعتقاد الدينى والميتافيزيقا.

وأما العدمية فهي مراجعة نقدية جذرية للاهوت المسيحى بوصفه انهياراً للفلسفة النظرية، بوصفه انهياراً لمجموع القيم التى يدافع عنها نجيب محفوظ، أى قيم الرضى والعقل والتقدم والأخلاق والسعادة وغيرها من القيم النبيلة والجميلة. أما الفلسفة العدمية فترى فى

هذه القيم تفريقاً على الحياة، توجيهاً غير مشروع للحياة. وهي فلسفة ما زالت حية، ممتدة، سارية المفعول.

لم يبدأ عندنا مسار تفكك ما فوق الحياة. أما فى الغرب فهو بطى الإيقاع. لم تتحقق جميع القيم منذ أفلاطون وحتى كانط فى صورة تامة. لكن لتزليل الفوقى إلى التحتى، الميتافيزيقى إلى الأرض، عملية عسيرة تقتضى كثيراً من التصحيحات والانكسارات والتراجعات والتحويلات. ورغمًا عن تعاليمها فهي تجد أحياناً طريقها إلى الوجود الفعلى، الواقعى، العلمى.

وإذا كان لابد أن نطلق على نجيب محفوظ صفة العدمية فهذا ممكن فى حالة واحدة هي أنه جزم من النزعة العدمية المسبوقة تاريخياً بزرعة عدمية مفعول فيها وبها هي زرعة أفلاطون وكانط. نجيب محفوظ عدى بهذا المعنى أنه وضع قيم العدل والعمرى فى خارجه الحسية. هو لحظة فى لحظات تخفيض القيمة، العملية التى سبقت نفسها فى تيار مفعول فيه وبه وهو أحد رموز اللحظة السابقة على التطور العدمى الفاعل، الديناميكى، المبادر.

وليس العدمية انحطاطاً بالضرورة، انحطاطاً عابراً فى كلام عابر، هي قانون التاريخ، قانون التحول وليس التحول نفسه. غير أنها ليست ظاهرة مكررة معروفة محفوظة وإنما هي ظاهرة مفردة، متخصصة، لأنها حاضرة منذ البداية، منذ بداية التاريخ.

والعالم ما زال على قيد الحياة ولم يمت بعد أو لم تكن إلى الآن نهايته. ولم نصل نحن إلى الآن لحظة إنعام العدمية فى اتجاه التحطيم الرأوى والمقصود ذاته للقيم السائدة، المنشرة، المستجبة إلى تخفيض القيمة. ولم نصارح نحن أبناء العقل العربى أنفسنا، لم نواجه حقيقتنا. فالإبداع الفكرى شرطه النفى.

نجيب محفوظ القلم والسكين



وتختلف النزعة التشاؤمية عند نجيب محفوظ عن التشاؤم العدمي أو تشاؤم الفكرة الذي استفاد صاحبه، وهو نيتشه، من اختفاء القيم، وأكد الحياة. وينتهي التشاؤم بنجيب محفوظ إلى عبث الحياة، وإلى القول بأن الحياة لا تستحق أن يعيشها الإنسان. نجيب محفوظ أقرب إلى شوينهاور منه إلى نيتشه. لكنه مع اللاتين عموماً ضد لينييتزل، ضد تفاؤل لينييتزل العريض.

تشاؤم نجيب محفوظ لا يذهب إلى ملتهاء، يبذل الطوبوغرافيا المثالية مكان الثلاثية الميتافيزيقية الحقيقة فيؤسس الحياة على شيء مغاير للحياة. ولم يكن ممكناً أن تكتمل العدمية عند نجيب محفوظ وتذهب إلى ملتهائها لأن اكتمال العدمية يعنى التحول على جميع القيم القديمة وكشف مبدأ جذري جديد يقود القيم الجديدة.

فنحن ما زلنا في عالم يفوق قوانين العالم المحسوس، وما زال هذا العالم هو الخط القائد لمجموع القيم والمبادئ والمسلمات. لم تنتقل إلى الآن التجميد إلى الحياة، فالحياة عندنا وسيلة وليست غاية.

كانت الحياة تصوراً بلا مضمون في القرنين التاسع عشر والعشرين. ثم أصبحت منسوبة إلى الحياة، تتمتع بشبهة الحياة. كما كانت المشكلة هي تحديد

شروط قيام العلوم الإنسانية، العلوم الاجتماعية، العلوم الروحية، وكان الجانب الشائع إلى الآن هو اعتبار أن القيمة ليست ظاهرة، هي خارج الوجود، خارج العلم المعنى بالوجود. القيمة عدمية وذاتية. والقيمة عند نجيب محفوظ متفوقة على الحياة، محدودة للحياة. أما نيتشه فيرى في القيمة وجهة نظر، أو تعبيراً عن وجهة نظر، عن إرادة القوة، وهي شرط الحفاظ على الحياة ونموها. وجهة النظر شرط المقارنة التكمية بين القيم وأساس تراتبية الكل.

لكن نجيب محفوظ ونيتشه يبقيان معاً ضمن الكلاسيكية الأفلاطونية الميتافيزيقية بسبب ميتافيزيقيا الكتب المقدسة عند نجيب محفوظ وميتافيزيقيا التمثيل التي تكثر منها مقولة وجهة النظر أساس القيمة.

الخير عند نجيب محفوظ شرط الرؤية وشرط قدرة البصر على النظر حيث تصبح الأفكار مرئية وتنبع الأفعال الأخلاقية:

القيمة ← الرؤية ← الفعل

الخير هو الهدف الأسمى. وهكذا لم يخرج نجيب محفوظ من الميتافيزيقيا ولم يخرج عليها، ميتافيزيقيا الأخلاق الأفلاطونية.

وقول نجيب محفوظ بعجز الإنسان عن البرهان على الله هو قول نجده عند يوهان فيشته وعمانوئيل كانط في القرن الثامن عشر. فقط هذا البرهان مصادرة من مصائدات العقل المحض العملي. والمصادرة ضرورية ليس لأن هناك شخصاً يحدد لنا هدفاً في الماضي سوف يثمره المستقبل بنهاية المطالب وإنما المعنى الوحيد المباشر لوعي الأخلاقي هو الإحساس بالخلق، بالحفاظ، بالعناية، بالسيطرة الإلهية.

إن كان عمانوئيل كانط قد نقد في باب اللاهوت النظري في كتابه «نقد العقل المحض» البراهين الثلاثة الممكنة لإثبات وجود الله بطريقة عقلية وهي البرهان الفيزيائي اللاهوتي والبرهان الكوسمولوجي الكوني والبرهان الوجودي. وينتهي كما ينتهي نجيب محفوظ إلى أنه من المحال على العقل النظري البرهنة على وجود الله بطريقة عقلية نظرية. فالعقل الإنساني لا يستطيع أن ينتقل من تصور موجود واجب الوجود إلى الوجود الفعلي له. كما أنه لا يستطيع أن ينتقل من الوجود الفعلي إلى الموجود واجب الوجود. فإما أن نقصو الله امتداداً ظاهرياً، وفي هذه الحال يصبح شرعاً مادياً، وإن يكون الله بحق. أو نقصوه خارج الظاهرة. وفي هذه الحال لا نستطيع أن نحكم على ما هو موجود، ويظل بالبصية لنا مجرد مثل أعلى.

وكما أن نجيب محفوظ يرفض البرهان على وجوده فهو يرفض كذلك البرهان على عدم وجوده بطريقة عقلية نظرية وهكذا ينتهي نجيب محفوظ إلى رفض موقف المنكرين لوجود الله فضلاً عن رفض موقف الجامدين المنكرين لوجود الله بطريقة العقل النظري المحض.

فالبرهان العقلي النظري على عدم وجود الله ظاهرة عقلية ونظرية وروحية واجتماعية خطيرة. وهو ليس معيار الحضارة والتقدم، لأننا نراه مرفوضاً عند كانط ونجيب محفوظ على السواء. فهو لا ينحصر في إطار حضارة تون غيرهما من الحضارات. بل هو لحظة من لحظات تطور روح الحضارة الإنسانية عموماً، هو وعي نظري يفوق تماماً الحدود النفسية ولا يعنى استفاد جميع الطاقات الدينية لأن الدين لا يزول. يزول الشكل أو قد يزول الشكل أما المحتوى فيظل إلى زمن بعيد، فماذا يبقى للإنسان

إن تروق عن الإيمان بأى شيء على الإطلاق؟

إن نجيب محفوظ كاتب عربي حافظ بصدق على خصائص الروح العربية من تفرقة واضحة بين النفس والروح. والروح مصدرها الله، مصدرها السموات الأعلى والروح، بينما النفس مخلوقة بالجسم والتراب وتعلمها الظلمة. الروح مصدر الخير وأما النفس فهي مصدر الشر. ومصادر عن الروح حسن ومصادر عن النفس قبيح. وتعتبر هذه الروح عن نفسها تعبيراً كلامياً فالكلمة هي الرسول.

ولم يحول العمران العربي إلى الآن إلى الذاتية. كما أن هناك سبباً جوهرياً جعل نجيب محفوظ ينصرف عن الفلسفة إلى الرواية هو أن العلوم النظرية في الحضارة الإسلامية لم يشغل بها إلا غير العرب من فريز ومغول. فالطلة هي قيام العقلى فى المرتبة الأخيرة للملكات النفسية. ولذلك قدم العرب للثورة العربية الثالثة، الشريعة، إلى جانب الدين واللغة. فالشريعة علم عملي وليست علماً نظرياً ويرز العرب فى السياسة العملية لا النظرية، فى النشاط السياسى لا فى الفكر السياسى .

وأصبح كل من يفكر أو يحاول أن يفكر زنديقاً. وكان لفظ زنديق يطلق على من يؤمن بالمانوية ويثبت أصليين أزليين للعالم هما النور والظلمة. ثم اتسع إلى كل صاحب بدعة وكل ملحد. بل انتهى به الأمر أخيراً إلى أنه يطلق على من يكون مذهبه مخالفاً لمذهب أهل السنة، أو حتى من يحيا حياة الشعراء والكتّاب. والمؤكد أن نجيب محفوظ مؤمن بالكتاب والسنة إلا أن يجاوزهما إلى الاعتقاد الذاتى لأنه كفنان لا يتكفى بالمعطيات الأولى الوعى المباشر.

إننا صحت مقولة جورج طرابيشي فى كتابه «الله فى رحلة نجيب محفوظ»

والتي تؤدى إلى أن نجيب محفوظ «يعيد كتابة تاريخ البشرية منذ أن وجد فى الكون الإنسان الأول» فهذا يعنى بالطبع أن محفوظ استحال زنديقاً وملحدًا وكافراً. فالقرآن يحذر من كتابة الكتاب ونسبته إلى الله ويحذى أن يأتي كتاب بملأ القرآن. فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله. ولو اجتمع الإنس والجن على أن تأتي عقرية محفوظ بملأ سيرة الخلق القرآنية كما يهدى ذلك فى «أولاد حارتها» فلا يمكن أن تأتي بملأها، ولو ظهر غير ذلك.

لكن الله الشخصية الروائية، جبلاوى، ليس الله، مهما ذهب تأويلنا. وأين الكفر وقد حافظ فى «أولاد حارتها» وغيرها على الصراع الأزلى بين الخير والشر، على ثنائية تحكم قصة البشرية هي أويضا ثنائية آدم وإيليس، وأدهم وإدريس، والطيبين الرديين المسلمين من أولاد حارة الجبلاوى وبين الأشرار المشاكسين القحظة من فحوات أحارة الجبلاوى. فهي رواية مبنية بناء دينياً. حتى حلم الإنسانية حلم ديني: حلم أدهم فى حديقة البيت الكبير .

ولكن الله للرواى شاخ واعتزل، وحل محله الناظر.

ومن حين إلى آخر كان أحد أهالى الحارة يئن بالشكوى ويصيح بانجاء «البيت الكبير» على غير مسمع من النفوس:

أين أنت يا جبلاوى!

وحقا أين الله الخيالى؟ لقد اعتزل حتى أسوار بيته الكبير، فما عاد يراه ولا يسمع عنه أحد. وولد كثيرون وماتوا من غير أن يروه قط. وانتاب بعضهم الشك فى أن يكون لا يزال على قيد الحياة. فلو كان على قيد الحياة، فهل يرضيه أن تعاني ذرية أدهم التي هي ذريته ما تمناه من ظلم واضطهاد.

— أين أنت يا جبلاوى؟

ولكن الجبلاوى يرى ويسمع وهو غير راض.

أرسل على التوالى جبل ورفاعة وقاسم، ولكن ذريته لبثت من بعدهم على ما كانت عليه قبلهم. وأصبح على الإنسانية أن تدبر نفسها بنفسها. موت الله. ثم موت الأنبياء. ثم حياة الإنسانية، يقول جورج طرابيشي: «جبل ورفاعة وقاسم. رسل الجبلاوى إلى ذرية الجبلاوى والجبلاوى هو الذى شاد البيت الكبير» فى الخلاء وأوجد الحارة وأولاد الحارة. والله أيضا هو الذى جبل آدم وخلق الأرض وماعليها من العدم. ويوم عصاه آدم طرده من الجنة ليكنسر عن رلته فى الأرض. وأدى آدم للشمس لها جديداً، ولكن ذرية آدم لبثت فى الأرض وعليها أن تكفر بدورها. وحتى لاتسد فى وجهها أبواب الأمل أرسل الله إليها على التوالى أنبياءه المعظم الثلاثة: موسى وعيسى ومحمد، جبل ورفاعة وقاسم. ولا يأخذن الشك القارئ: فامسألة ليست مسألة رموز ولا تشابه وجبل ورفاعة وقاسم هم هم موسى وعيسى ومحمد. ولقد تقيد نجيب محفوظ بتقيداً دقيقاً بالنفاصيل البارزة فى حياة الأنبياء المعظم .

وعلى غرار أوجست كوتل الفيلسوف الفرنسي مؤسس علم الاجتماع والفلسفة الوضعية فى القرن الثامن عشر يضع نجيب محفوظ فى القسم الخامس والأخير من «أولاد حارتها» الأساس الدينى الجديد هو دين العلم. فعرقة نبى غير مزمل من السماء ولا من قبل الجبلاوى.

إنه نبى العصور الحديثة: العلم. فقد انتهى عصر الذكريات عهد الحكايات الكبيرة والصغيرة.



نجيب محفوظ القلم والسكين

أصبح عرفة يشك في وجود الجبلوى ولا يستطيع أن يتصور أن الجبلوى على قيد الحياة. يرى الجبلوى العابدين يعبدون بوقفه وهو لا يحرك ساكنا، فكيف عاش طول هذه المدة؟ تصنع الحارة بالنبا للرهب: لقد مات الجبلوى! علم باقحام بيته ومقتل خادمه فمات غما من تجرؤ ذريته عليه! مات الجبلوى من وهى نفسه ولم يقتل. أما الله حد نبحثه في عبارته المشهورة فقد كان قاتله الإنسان وليس العالم.

وصحيح أن عرفة قتل في خاتمة المطاف، قتله الناظر على وجه التحديد، ولكن روحه لم تمت لأنها لا يمكن أن تقتل مثلها مثل روح الجبلوى وشاما كما

أن أرواح جبل ورقاعة وقاسم حية لم تمت ولا يمكن أن تموت.

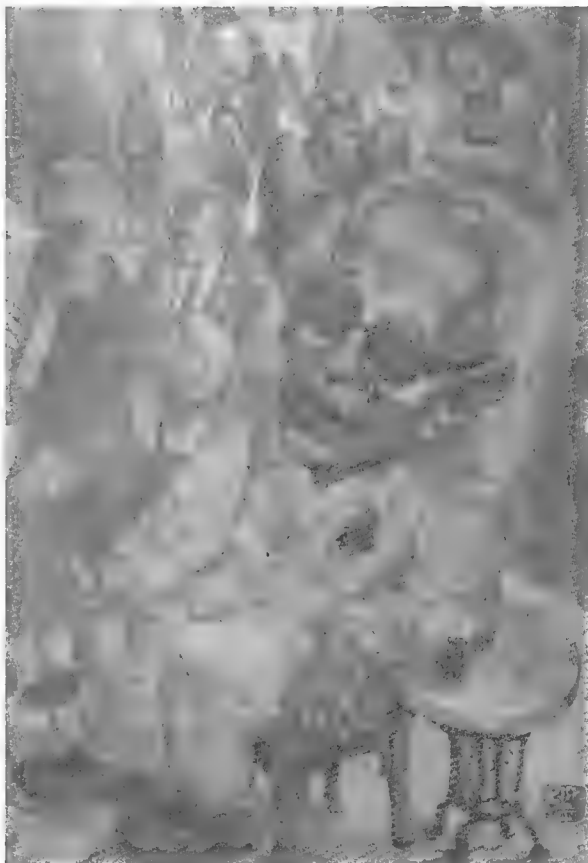
إن اعتبار العلم دين البشرية الجديد هو اعتبار نجيب محفوظ أقرب ما يكون إلى أوجست كونت الذى يذكره أحيانا بالاسم في رواياته حتى غير الذهنية. صحيح أن نجيب محفوظ ليس وضعا مثل زكى نجيب محمود. لكن فكرته الأساسية في «أولاد حارثا» وغيرها على نيق فلسفة أوجست كونت هي تأسيس دين جديد يقوم على العلم قد نخسره في عبارة «الإسلام العلمى» ويعبر نجيب محفوظ عن حاجة عميقة إلى توجيه الناس إلى نظام اجتماعى جديد. ومن هنا اهتمامه الأصلي بالفكر الاجتماعى الموسيولوجى. فليست مصادفة أن يذكر تلميذ أوجست كونت، دوركايم، في مسهل حديثه عن «فكرة الله في الفلسفة» عام ١٩٣٦ في المجلة الجديدة. ولللفظ وضعى أصله سياسى واجتماعى. ويريد نجيب محفوظ «بالإسلام العلمى» أن يتجاوز الفلسفة السلبية للنظريات المصرية المتعاقبة في الفكر والممارسة. و«الإسلام الوضعى» عند نجيب محفوظ يقابل الإسلام الميتافيزيقى والمطلق والمتعالى والعالى المسالذ. إن «الإسلام الوضعى» يرادف

«الإسلام الواقعى» والنافع، «الإسلام السبى» المعطى فى التجربة ولا يفوق الخبرة ..

عند نجيب محفوظ إذن «ميتافيزيقا مستقرة» لم يخلص فيها تماما من المستوى الدينى. وما يخول لنا أن نتحدث عن ميتافيزيقا مستقرة عند نجيب محفوظ هو فكرة الارتباط الضرورى أو المذهب أو النظام أو الانسجام أو التركيب الفلسفى أو العلى المجرى الذى يضغط الواقع من فوق.

صحيح أن نجيب محفوظ ينظر إلى الميتافيزيقا على أنها أثر من بقايا الماضى، شىء ينبغي أن نتغلب عليه، عقلية يجب أن يوضع محلها البحث العلمى عن القوانين بمعنى البحث عن العلاقات الثابتة بين الظواهر والمؤسسة لنظام إنسانى اجتماعى جديد. ورسالة النبى الجديد تقول بعدم تجاوز الوقائع للتجريبية والفروض. وتقضى بالتخلى عن طبيعة الأشياء والعلل الغائية.

إلا أن الأطوار التى مرت بها الإنسانية حتى الآن انتهت إلى «عقيدة وضعية» إلى «دين علمى» مركزه هو معقل النوع الإنسانى العظيم بوصفهم «قدسين». ■



لوحة للتلان: صلاح عدلى

نجيب محفوظ القلم والسكين



رسالة أدبية مجسولة لنجيب محفوظ

وعادنى حين أشرع فى الكتابة أن أتداسى ما قرأت حتى لا أتأثر إلا بما يستقر فى أعماقى مما تستجيب له نفسى أو ما يوحىه إلى موضوعى، وهذا التأثر اللاراعى أفضل، ويترك المجال لأصالة الكاتب محررة. فضلا عن ذلك تجد أن منهج الشلائية لا يختلف عن منهج زقاني المدق أو بداية ونهاية من حيث التنقل بين الشخصيات فى وحدة متصلة.

لذلك لا أدري أى الأعمال أثر فى أكثر من سواه، وإنما يجيب على ذلك العمل نفسه فيما اعتقد.

سأحدث أستاذنا الحكيم وحسين فوزى أما يحيى حلى فاكذب له بطوان المجلس الأعلى للأدب والفنون بالزمانك.

مع أصدق تمنيات التوفيق

المخلص

نجيب محفوظ

١٩٧٥/٣/٢٠

(ومنعنا الرسالة بين يدي «نجيب محفوظ» ونحن نسأله:

● هل تذكر صاحب الرسالة ؟

وهل تذكر هذه الرسالة ؟

شرد «نجيب محفوظ» طويلا قبل أن يجيب:

نماذج الإبداع العربى، وفى مجال الرواية كان «نجيب محفوظ» علما رئيسيا، وقد لفت نظرى تشابه واضح بين تقنيات رواية (الأجيال) عند «توماس مان» فى (عائلة برد نبروكس) وثلاثية «نجيب محفوظ»، فكبت إليه هذه الرسالة أستفسره فيها عما إذا كان قد قرأ رواية «توماس مان»، التى كتبها مؤلفها ونشرها سنة ١٩٩٥. كان هذا فى عام ١٩٧٥ وقد تقيت بعد وقت قصير إجابة الروائى الكبير.

هذه هى الرسالة ..

عزيزى الأخ مجدى

تمية طيبة وبعد... فردا على كتابك أجييك بما يأتى:

نشأت عندى فكرة كتابة قصة «الأجيال»، منذ فترة بعيدة جدا عندما قرأت عنها فى كتاب فورستر عن فن الرواية (وربما يكون كتابا آخر) غير أنى أجلت تنفيذها حتى أتم أعمالى: القاهرة الجديدة - خان الخليلي - زقاني المدق - بداية ونهاية - السراب.

وقبل أن أشرع فى كتابتها كنت قد قرأت من نوعها: الحرب والسلام ل톨ستوى وآل فورست ساجا لجوزوى ويادنبروك لتوماس مان أما زولا فلم أقرأ له فى حياتى إلا نانا.

فا بين أوراق مجدى يوسف [أستاذ علم الاجتماع المعرفى واللقائى بألمانيا] وجدنا رسالة مجسولة للكاتب الكبير «نجيب محفوظ»... وأهمية الرسالة لا تعود فقط إلى أن صاحبها كتبها فى منتصف السبعينيات، وإنما - أيضا - لأنها احتوت على آرائه فى كثير من القضايا المهمة...

التقينا أولا بصاحب الرسالة وسأله:

● لماذا كتبت لك «نجيب محفوظ» هذه الرسالة...؟

فأجاب:

- كنت أدرس الأدب العربى الحديث فى جامعة كولونيا/ألمانيا، وكنت أقدم

حوار: هانی لیلیہ

الرسالة بخط نعيم محفوظ

بخدمتوں کے لئے

تجربة حبيبة رعد فردا مع كتابك الحبيب ما يأتي :

[illegible]

(دقیلاً) اے اشرع بے وقافتہ کشف قدراً تا کہ تو قطعاً ، الحروب والاسلام کی روشنی
 وال فریضہ ساجا کیلئے درج دیاجائے اور اس کے واسطے ماہ ۶۱ بروز جمعہ
 آخری ۱۰ جمادی الثانی ۱۲۸۰

وعدا هذه هي الشرح في الكتاب ^{الذي} انه اشبه ما قد لا يفتي له انما
الاجابة في هذه الامور ما ينبغي ان يفتي او ما ينبغي ان
وهذا الكتاب ^{الذي} افضل وتبين الحال لوصالة الناس في

نظما مع ذلك تجد انه منيخ الشاوية لا تختلف مع منيخ زكاته
والده اربابا في البيت مع حيث التنقل في السويحات في
وحدة مقبلة

لذلك لا أدعو إلى العمل أكثر من الكثر من سواه ، وإنما
يتوجب بهذه العمل نفسه فيما اعتقد .

فَالْتَبَّ لَهُ بِمَقْرُونِهِ اسْتَغْنَاهُ الْكَافِي وَحِجْبُهُ فَوَرَى أَمَّا يَنْ حَقِّ
فَالْتَبَّ لَهُ بِمَقْرُونِهِ الْحَيْبِ الْأَعْلَى لِلْزَّيَاةِ وَالْقَدْرِ بِالْزَّيَاةِ

منع اصدفه تمنيات القوسه

$\Delta_{\text{trans}} = 9.50 - 1.10 = 8.40$

- رأيت في الفترة الأخيرة (الفترة الأخيرة) تحلى عددي السنوات الأخيرة) ولا أتذكر شيئاً آخر، وأيضاً لا أتذكر الرسالة أو ظروف كتابتها..

● إذن، الرد على الرسائل...
هل هو تقليد تحرص عليه أم أن
تلك الرسالة مصادفة...؟

.. كنت، دائماً أرد على كل رسالة أتلقيها، حتى إنني كنت أرد على الجمهور الذين لا أعرفهم حتى ضعف بصري.. فلم أجد قادراً على قراءة الرسائل، وبالتالي، لا أرد عليها.

● ما هي طقوس الكتابة
عندك؟ هل هي التخطيط
المسبق...؟

بالطبع، لا.. لو أننى رسمت خطة
ونفذتها فى يوم ما لكنت أستطيع أن
أقول هناك «تخطيط مسبق»، لكننى
أكتب دائماً بتلقائية كبيرة، وإن لم تأت
هذه التلقائية من فراغ.

● جاء في رسالتك أن الشكل
الغنى كان واحداً عندك حتى نهاية
عام ١٩٥١

لأنك انتهيت من الثلاثية، في هذه الفترة - وهذا يعطى انطباعاً أن كل ما كتبته من روايات تاريخية واجتماعية لها شغل واحد... ما السبب في رأيك؟...



نجيب

محفوظ

القلم

والسكين

.. كان الشكل هو شكل القصص الواقعية التي يمكن الوجدان وراءها، وفيها تلقائية زمنية، على العكس من الروايات الأخرى التي تكمن فيها الفكرة، لذلك، ففي القصص الواقعية عايش الأحداث والشخصيات مع حركة الزمن، وقد تغير هذا بعد «الثلاثية» في أشياء كثيرة - مثل: الإيقاع والأسلوب - وظهر هذا أيضاً في «الحرافيش»، «أولاد حارتنا»، فنجد حدوث تطور ملموس يراه أي شخص يقرأ الروايات.

● التغيير الهائل في الشكل عندك جاء بين «الأربعينيات» ونهاية «الخمسينيات»، وبين «السبعينيات»، حيث كتبت هذه الرسالة.... فما السبب...

هل هو التطور الزمني أم التطور الفني؟

قال «نجيب محفوظ» باقتضاب شديد:.. السبب بعض التخيلات في الرؤية - الشكل - المضمون وطريقة العلاج.

● «الثلاثية» كتبتها قبل ثورة يوليو ١٩٥٢، ويبدو أن «نجيب محفوظ» كان هو «كمال عبد الجواد» وفي السبعينيات كتبت «الحرافيش» فمن هو «كمال عبد الجواد» الجديد في «الحرافيش»؟

.. من الذي قال: إن «كمال» هو «نجيب محفوظ».... فلو كان هو «نجيب» لسميته «نجيب».. «كمال» ليس «نجيب»، لكن هناك تشابهات كثيرة بيننا، أما في «الحرافيش» فلا توجد شخصية تمثل «كمال عبد الجواد» نهائياً....

وأحب شخصياتي إلى هو: السيد أحمد عبد الجواد.

● ما هي العلاقة بينك وبين شخصياتك...؟

.. شخصياتي هم أولادي، بمعنى أني الذي خلقتهم واخترتهم، فهم يحملون رؤيتي ويعكسون ذوقي ونظرتي للحياة في تنوعها واختلافها، فلا يمكن أن أخلق شخصية ولا أحبها.

● ما هي أهم هذه الشخصيات؟

.. أهمهم عندي: السيد أحمد عبد الجواد و«كمال عبد الجواد».

والشخصيات النسائية

.. أجاب: «زهرة» في «ميرامان»

و«رضوانة» في «الحرافيش».

● بمناسبة الشخصيات الأدبية عندك.. كيف ترى عالمية الأدب؟

.. إن عالمية الأدب تتطلق أولاً من الاستغراق في المحلية، كما رأينا في رواياتي: «الثلاثية»، «الكرنك»، «الحرافيش»... وسواء من الروايات، فالاستغراق في المحلية إلى العمق - زى الحارة - هو العالمية بعينها.

رغم معاشتي العميقة للثقافة الغربية، إلا أن رواياتي كانت انتماء حضارياً لمصر، من خلال المعالجات الإنسانية التي تكون أكثر وضوحاً في: «السمان» و«الخريف».

● أدبياتك الكبيرة.. من هي المرأة عند «نجيب محفوظ» من خلال رواياتك التي تعكس إيقاعات اجتماعية...؟

.. السيدات في أصفائي يمثلن البيت المصري - فهن شريحة في طبقته المتوسطة - وظهر هذا في أعمالى الأولى، أما في «الهاقي» من الزمن ساعة، مثلاً.. فإننا نجد نماذج مختلفة تعكس الظروف والواقع المختلف للمجتمع..

● هل أنت «نجيب محفوظ»

«النصوفي» كما رآه مصطفى عبد الفتى في كتابه عنك؟

.. لم أقرأ كتاب عبد الفتى لمنصف بصرى، «يا بني أنا لاقيت بالغاوية حد يقرأ لى الجرائد، ولكنى لم أجد أحداً يقرأ لى الكتب، على الرغم من أن كتاب مصطفى أمامى.. لكن نظرى ضعيف جداً جداً. ■

تصوير للفنان : مصطفى أحمد



نجيب
محفوظ
القلم
' والسكين



نجيب محفوظ مؤسس تيار الواقعية في السينما المصرية

فا عندما نقول: إن كاتبنا الكبير «نجيب محفوظ، أبو الواقعية في السينما المصرية، أو مؤسس تيار الواقعية أو ملهم السينما المصرية في تحديد اتجاه جديد سمي بتيار الواقعية، فنحن لا نبخس حق الآخرين الذين حولوا الأوراق إلى منظومة سينمائية تشع حرارة ودفئا، وننقل لنا عوالم كثيرة لم تكن نعرف عنها شيئا. وإلى نجيب محفوظ يرجع الفضل في رسم هذا الطريق أو ملامحه، وإلى الآخرين كل التقدير في محاولة رسم صور الواقع من خلال المفاهيم السينمائية التي توصلوا

إليها عبر ثقافتهم والواقع الاجتماعي/ السياسي الذي كان ينور من حولهم.

كانت البدايات الأولى لعالم كاتبنا «نجيب محفوظ، مع نهاية ثورة عام ١٩١٩، وإرهاصات الدعوة إلى الاستقلال والديمقراطية والمشاعر والأحاسيس الوطنية التي كانت تبحث عن مكان لها تحت ضوء شمس الحرية، حرية التعبير بكافة صوره، يوم أن تمس لمعارك الوفد ضد السراي والإنجليز، وبداية الوعي بطبقته المتوسطة ومكانتها الاجتماعية.

تلك كانت إرهاصات البداية، سرعان ما انخرط إبداعه واتخذ شكل كتابة الرواية، والتاريخية منها بشكل خاص، تلك التي تمس وترعماسيًا في حياة الشعب المصري، عاد إلى التاريخ القديم وقدم للمكتبة أولى أعماله «همس الجنون» عام ١٩٣٨، «عيت الأقدار»، عام ١٩٣٩، «رادوبيس» عام ١٩٤٣، «كفاح طيبة» عام ١٩٤٤، حاول من خلالها تلمس الواقع الحاضر من خلال البحث في الماضي/ الجنون، لكنه سرعان ما وجد طريقه الصحيح والحقيقي من خلال اكتشافه لواقعته اليومية وإحساسه بالأجواء والأحياء الشعبية التي ترسخت بوجدانه، وطبقته المتوسطة/ الموظفين، ومعيشتها البسيطة ومواجهتها للتغيرات التي حدثت لها عقب الحرب العالمية الثانية، فكان الإبداع الذي

تعرض فيه للحياة الاجتماعية/ الثقافية في إطار الخلفية السياسية التي ترسم الإطار العام لمعظم صراعات شخصياته، فقدم في تلك الفترة خمسة أعمال متباعدة، وإن كان هناك أربعة تنسم بالواقعية الجديدة والتي لم تقرأ من قبل «القاهرة الجديدة» عام ١٩٤٥، «خان الخليلي» عام ١٩٤٦، «زقاق المدق» عام ١٩٤٧، «بداية ونهاية» عام ١٩٤٨، والعمل الخامس المختلف إلى حد كبير ويعد من أهم الروايات في المكتبة العربية والتي اعتمد فيها على بناء شخصياتها في إطار منهج التحليل النفسي وسبر أغوار الشخصيات ومتابعتها في كل حركاتها وعلاقاتها وانكساراتها «السراب» عام ١٩٤٨.

إلا أنه في عام ١٩٤٧ شهد كاتبنا الكبير «نجيب محفوظ، ميلادًا جديدًا له أثرى به صناعة السينما وأرسي ركائز الواقعية الجديدة في سينما الخمسينيات وعمق هذا الاتجاه وأيده مجموعة من المخرجين الجدد في ذلك الوقت متجاوزًا حارة المخرج الراحل «كمال سليم» وفيلمه «العزيمة» والمصالحة التي تتم في النهاية بين الفقراء والأغنياء، وأيضًا واقعية المخرج الراحل «كامل التلمساني» وفيلمه «السوق السوداء» وصراعات الموجهة في نهاية أحداث الفيلم.

إبراهيم الدسوقي

ولكن كيف كانت البداية ؟

لأول مرة وعن طريق صديق مشترك «فؤاد نويره» كان أول لقاء مع المخرج الكبير «صلاح أبو سيف» الذي حدثه عن روايته «عيب الأقدار» وكيف أنه يمكن أن يكون كاتباً للسيناريو - وهو في ذلك الوقت لم يكن مدركاً معنى سيناريو - أو طريقة كتابته، فسأله «أبو سيف» بإهدائه مجموعة كتب عن فن السينما، واشترى «نجيب محفوظ» بعض الكتب الأخرى عن هذا الفن، وكانت النتائج السينمائية وليدة هذا اللقاء الذي اتصل ما يقرب من عشر سنوات (١٩٤٧/١٩٥٧) مجموعة أعمال سينمائية هي أهم أعمال صانعي تلك الأفلام، ومعظمها دخلت تاريخ السينما المصرية من أوسع الأبواب كأحسن أعمال سينمائية.

أحد عشر عملاً سينمائياً حققها «نجيب محفوظ» سواء كان كاتباً للسيناريو أو كاتباً للقصة والسيناريو معاً، منها ثمانية أعمال تعد من أهم ما تم إنتاجه في تاريخ السينما المصرية، لصلاح أبو سيف هناك: «لله يوم يا ظالم» ١٩٥١/ «ربا وسكونه» ١٩٥٣/ «الوحش» ١٩٥٤/ «شباب امرأة» ١٩٥٦/ «الفتوة» ١٩٥٧، وفيما لكل من «توفيق صانح»... «درب المهابيل» ١٩٥٥، «عاطف سالم»... «جعلوني

مجرماً» ١٩٥٤، «نبازي مصطفى».. «فتوات الحسنية» ١٩٥٤.

تلك المجموعة من الأفلام السينمائية جمعها كما يقول «هاشم النحاس»^(١) في كتابه «نجيب محفوظ على الشاشة»: «... الديكور أو المكان الذي تدور فيه الأحداث، فهي جميعاً تدور داخل الحوائط والأزقة، الشخصيات هي شخصيات ابن البلد في صورة المختلفة والواقعية التي يحددها من الناحية الشكلية الديكور والمظهر الخارجى للشخصيات ويحددها من حيث أسلوب المعالجة طرق السرد للأحداث والتفسير المقدم لصرفات الشخصية..»

وهو أيضاً ما يؤكد «محسن زايد»^(٢) «.. نجيب محفوظ بارع في تصوير المكان الذي يحدث بهلا لمعظم أعماله، ويكاد تشم عبور المكان الذي يصفه كما أنه بارع في رسم الشخصيات التي يصورها لدرجة أنها تكاد تنطق بذاتها وليست بما يريد أن يقوله الكاتب الكبير ويصبح صرختها من داخلها وليس من لسان الكاتب..»

تلك الأعمال، أرست ملامح الواقعية في السينما المصرية، وكانت السمة المشتركة والأرضية الحقيقية لميلاد جيل سينمائي ترك بصمات كبيرة في مسيرة السينما المصرية وهو لم يكن بأعماله فقط بل قدم بعض السيناريوهات الأخرى

التي تتوافق مع الذروة الواقعية التي غلفت معظم أعماله/ أفلامه التي أعدها للسينما، فقدم «أبو سيف» عملين «إحسان عبد القدوس».. «الطريق المسدود» ١٩٥٨، «أنا حرة» ١٩٥٩، بينما قدم عملاً آخر «عاطف سالم».. «أنا التلامذة» ١٩٥٩ - إلى أن انتهى المرحلة الأولى من أعماله السينمائية بفيلم كتب قصته من فكرة لـ «أبو سيف».. «بين السما والأرض» ١٩٥٩.

الملاحظ في تلك الأعمال أنها شديدة التمايز في رسم صور الواقعية بأشكال مختلفة تعتمد على المضمون... أغلب الواقعيين يؤكدون أن اهتمامهم الكبير هو المضمون، وليس الشكل أو التقنية، المضمون يأتي دائماً في المقدمة...^(٣)، رغم أهمية مصطلحي الشكل والمضمون في أي عمل فني - حيث إنهما وجهان لعملة واحدة، إلا أن أفلام تلك الحقبة - الخمسينيات - استطاعت التأكيد على توافيق المصطلحات... بعد أن أصبحت الواقعية الإيطالية تفرد بأهميتها على معظم إنتاج السينمائيين في أقطار كثيرة من العالم، وبعد خروج فيلم «رويو تو روسيليني».. «روما مدينة مفتوحة».. وتبعه «دى سيكا» بفيلم «مأساة الأندلس».. «سارق الدراجات» ويضم أعمال «فيليني».. و«أنطونيوني» الأولى التي لا تعتبر



نجيب محفوظ القلم والسكين

جزءاً من حركة الواقعية في السينما الإيطالية، إلا أنها مدينة بكثير لهذه الحركة، وهي أعمال اعتمدت بشكل أساسي على ممثلين غير محترفين، ومواقع تصوير خارجي، والابتعاد عن إضاءة المشهد بطريقة مسرحية، وعدم استخدام المؤثرات الخاصة، والحد الأدنى من المونتاج والتلمسك الشديد بمرأى وملمس الحياة اليومية.

أسبعت السينما - بعد تلك الرحلة - تبحث عن أعمال «نجيب محفوظ»، الروائية كي تصنع منها أفلاماً سينمائية، وليس ذلك فقط، بل كان من أهم إجابات تلك الفترة، هذا الرباط الوثيق بين «نجيب محفوظ» والسينما على المستوى الإداري، فجلس مديرًا للرقابة على المصنفات الفنية فترة لا بأس بها من الزمان، ثم مديرًا لمؤسسة دعم السينما، وتقل بعد ذلك رئيسًا لمجلس إدارة دعم السينما، فترأسًا لمجلس إدارة مؤسسة السينما، ثم مستشارًا لوزير الثقافة في شئون السينما، كل ذلك خلال الفترة من ١٩٥٩/ ١٩٧١، عندما أحيل للعشاء،

ورغم تأثير كتابات الكبير على صناعة السينما في فترة الستينيات، ومحاولة انتزاع أكبر مساحة ممكنة من حرية التعبير والفكر من خلال تقديم المؤسسة لترويعات وأعمال سينمائية مختلفة عن تيار السوق السائدة، ومع وصول رجال

كل عصر إلى مؤسسات الحكم ومنها مؤسسة السينما، تم إغراقها في أعمال ميلودرامية وكوميديية مبتذلة - احتياجات السوق - ثم تصنيفها فيما بعد بأقل من الفئة «ب»، وهي حكمة السوق، العملة الرديئة تطارد العملة الجيدة في كل زمان ومكان، إلا أن «نجيب محفوظ» - رغم حصار هؤلاء وسط تجرية المؤسسة - يشيد بتلك الفترة: «... أعتقد أن الرئيس جمال عبد الناصر، أعطى الأدب والفن مساحة كبيرة من الحرية لم يمنحها لغيرها من المؤسسات، وكنا نعبّر عن رأينا بالكناية والرمز لأن الحرية داخل حكم شعولي كانت له سطوته، والرقابة في لذه شديدة، للحقيقة لم يصبنا سوء في عهده على الرغم أننا كنا نمثل نوعًا من المعارضة الذاتية أو السد الذاتى، بل على العكس أخذنا أوسمة وحصلنا على جائزة الدولة التقديرية، وكل شيء...» (١)، وهو أيضا لم ينف أن هذه الحرية كانت لها حدود لا يمكن تجاوزها، وأن الرمز والكناية كانا نوعًا من التحايل كان عليه أن يرجعه للتعبير عن ذاته... الإنسان يتحايل على التعبير عندما يستحيل عليه التعبير الصريح المباشر...» (٢).

هذا للجانب الإداري والاضطلاع بمسؤولية قيادة مؤسسة السينما، لم يوقف الإنتاج الأدبي المنظم الذى يتوالى علينا محددًا آخر بعد آخر، ويبيح السؤال المهم: هل أثرت السينما كصناعة على الإنتاج الأدبي لكتابنا؟

القرارئ المتخصص/ المشاهد السينمائي سوف يدرك أن هناك تأثيرًا كبيرًا لصناعة السينما على أدب «نجيب محفوظ»، فالملل بالسينما أكثر من ثلاثين عامًا والتفعل بين فروع شتى، رسم في ذهن كتابتنا الكبير طريقًا مختلفًا وأساليب في التعبير الأدبي عن سائر أقرانه في ذلك الوقت، وأصبح الشكل السينمائي في

عديد من أعماله الروائية مسطورًا عليه تمامًا، وطرق السرد الفيلمي للأحداث، استخدام السودة إلى الماضي، طرح التناقضات الخاصة بالشخصيات في استخدام المنولوج الداخلي، وكتابة الأحداث من زوايا عديدة متناقضة ومختلفة، وتكليف اللحظة، وخلق الفعل ورد الفعل، والبحث عن المجهول، وخلق أجواء وصور سينمائية مختلفة في (الطريق/ الشحاذ/ ثرثرة فوق النيل/ ميرامار) مع صدق وصفاء نفس عدد طرح هموم المتغيرات الحقيقية التي حدثت لمصر خلال أعقاب زمنية مرت بنا، واستشراف رؤى مستقبلية، وعلاقة ما يدور بداخلنا من تغيرات اجتماعية/ ثقافية، وعلاقة هذا كله بشرائع شخصياته والأوضاع السياسية التي تتراكم مع التغيرات، أى أنه ينقل نبضًا حقيقيًا لما يدور، في الشارع المصري بما لديه من قدرة هائلة على امتصاص التجارب اليومية وذاتهاها بدخله وإعادة صياغتها في قوالبه الروائية التي يحاكي بها الواقع في نسج رائع تتشابه فيه قدرته على الصبر في هضم ما يدور حوله ويوضح رؤياه، التي لم تنب منذ البدايات الأولى مع الصياغة الأدبية لأعماله.

يقول الناقد الكبير «شكري عياد» تعقيبًا على حديث طويل حول جائزة نوبل والأدب العربي وعلاقته بالعالمية: «... لست أدري ما سبب تمسك كثير من الأدباء بالعالمية، أنا شخصيًا أكره الأدب العربي أن يكون عالميًا وأعلنها صراحة، هذه خطوة سيئة جدًا بالنسبة للأدب العربي، لماذا؟ لأنه لكي يستطيع أن يكون عالميًا بشكل منظم ومستمر ينبغي عليه السير في ذيل الأدب العالمي، وينبغي عليه أن يتباعد عن البنية العربية، فالتطويق إلى العالمية هو أن يكتب شعراء «سورياليًا» مثلاً، لكي يقدرك أو تكتب

قصصاً جنسياً مكتشفةً مضطوحاً، فالعالمة في المرحلة الجنسية أصبحت «موصنة» في الأدب الروائي والقصصى. وهذا هو الطريق المؤدى إلى العالمية، ولكنه ليس الطريق الذى تؤثر فيه فى شعبيته، ومهمتك أن تؤثر فيه، بعد ذلك تدخل فى الأدب العالمى، وهذا ما فعله نجيب محفوظ بالضبط... (٢).

ربما كان ذلك أحد أهم الأسباب الحقيقية لما شهده السبوتات عندما بدأت السينما تلجأ إلى روايات «نجيب محفوظ»، بالإضافة إلى إحسان السيمائين أن تلك الروايات تبع صافٍ لا ينهى، فالإنشاج غزير مكتوع بالأحداث، فكانت أول رواية تنتج سيمائياً «بداية ونهاية» عام ١٩٦٠ من إخراج «صلاح أبو سيف» وتلك الأجواء المميزة لأسرة من قاع المجتمع تواجه متغيرات اجتماعية من أفراد الأسرة، ومحاولات الانسلاخ عنها وسقوط البعض فى فاقة تلك الفترة - التى تدور أحداث الفيلم بها - وقد حظى الفيلم بنجاح كبير لأنه حافظ على روح النص الأدبى وسماهته إلى أبعد الحدود، فكانت المؤشرات الإيجابية نحو إنتاج أدب «نجيب محفوظ» سيمائياً. فتوالت الأعمال، فقدم «كمال الشيوخ».. «النس والكلاب» ١٩٦٣، بينما كانت بداية «حسن الإمام».. «زقاق المدق» ١٩٦٣، ثم بداية الثلاثية - «بين القصصين» ١٩٦٤ - الذى يتناول أسرة السيد أحمد عبدالجواد وعلاقتها بسنوات المشاعر والأحاسيس التى تدمر إلى الاستقلال والديمقراطية والتحولات التى طرأت على الأسرة المصرية فى تلك الفترة - عقب ثورة عام ١٩١٩ - ثم قدم «حسام الدين مصطفى».. «الطريق» ١٩٦٥، بينما قدم «عاطف سالم».. «فيلم «خان الخليلي» ١٩٦٦،.. «فصلاح أبو

سيف» «القاهرة ٣٠ عام ١٩٦٦».. ليعد «حسن الإمام» ليقدّم فيلمه «قصر الشوق» ١٩٦٨، بينما يمد «حسام الدين مصطفى» ليقدّم «السمان والخريف» ١٩٦٨، ويقدم «كمال الشيوخ» فيلم «ميرامار» ١٩٦٩.

فى تلك الأعمال اعتمد صانعوها على تجسيد الأحياء الشعبية ومحاولة إظهار روح الأسرة المصرية فى أوقات مختلفة بما فيها عادات وتقاليد، والتعرض لشرائح اجتماعية مختلفة وسط ظروف متغيرة منذ العشرينيات مروراً بالثلاثينيات والأربعينيات - أعمال: الثلاثية - زقاق المدق/ خان الخليلي/ القاهرة ٣٠. ويصن الأعمال التى لها أبعاد فلسفية تدور بعد ثورة يوليو ١٩٥٢ - بما فيها من نقد ذاتي للتجربة، ولكن لم تحاول السينما أن تنقل روح بعض النصوص وأبعادها المتخافيفية، بل توارت حول حدود الأشخاص والشخصيات التى يدور فى إطارها وحولها الأحداث، النص والكلاب/ السمان والخريف/ الطريق - تلك الأعمال فى أغلب الأحوال قدمت توازناً وربطاً بين عناصر الرواية والشخصيات والمناخ الذى تدور فيه الأحداث من خلال رؤية مخرجيها، إلا أن أهم أفلام تلك الفترة هو فيلم «كمال الشيوخ».. «ميرامار» ١٩٦٩ - الذى قدم رؤية مصرية للصراع القائم فى ذلك الوقت عقب نكسة ١٩٦٧. من خلال شخصياته التى جمعها بنسبون «ميرامار» الملعل على شاطئ الإسكندرية، حيث «زهرة» الفتاة الريفية التى هربت من قريتها عندما أراد الجد أن يزوجه من عجوز ثرى، فعملت خادمة فى هذا البنسبون لدى صاحبته «ماريانا» ليتصارع عليها من يتعاش تحت سقفه كل منهم له طريقته، «عامر وحدى» الكاتب الوفدى الذى يعيش خريف عمره

على ذكريات مقالاته التى أعجبت الزعماء السابقين «طلبة مزروعى» الإقطاعى وكبيل الوزارة المسابق الذى يحقّد على ثورة ١٩٥٢ بجلون، «سرحان البحري» عضو لجنة العشرين وعضو مجلس الإدارة المنتخب الأنتهازى الذى يحفظ الشعارات ولا يؤمن بها حتى إنه يخون الجميع ويؤثر فى جريمة سرقة تقضى عليه.. «حسن علام» الشباب الذى يملك ١٠٠ فدان ويعيش فى فراغ مرتعياً فى أحضان المذلات، «منصور باهى» الشاب المنقذ المتردد الذى أباح لنفسه زوجة زميله فى الطلاب.. «محمود أبو عباس» بالغ الجرائد الذى يقف بجانب «زهرة» بحرسها من ذئاب البنسبون. «ميرامار» رؤية لمصر بكافة شرائحها الفكرية/ الثقافية/ الاجتماعية/ السياسية الثورية بعد نكسة ١٩٦٧، وقت كان يتم فيه إعادة النظر فى كل الأمور التى مرت بمصر.

من الأعمال السيمائية المهمة التى قدمت «نجيب محفوظ» على الشاشة فيلم «السراب» تلك الرواية التى تعد نموذجاً منفرداً فى أعماله الروائية، ففى كل إنتاج «نجيب محفوظ» الأدبى لم ينتج لنا رواية مثيله، فهو يعتمد على منهج التحليل النفسى ومحاولة تتبع هذه العلاقة الفريدة من اللعب لبطله «كامل» رؤية لاحظ الشخصية المركبة السعبة التحليل، فهو يظل يصاحب فساتنه فى حركاتها أياً ما طوية، بين الانتظار والتردد والمتابعة، يتقدم إلى فساته «رياح» ليتزوج منها، ويستحوذ عليها، ولكنه يجد نفسه فى حالة عجز كامل عن أداء مهامه كرجل، ويتخلى «نجيب محفوظ» لتحليل شخصية كهذه للرسل إلى مكونات عقده النفسية التى كانت من أهم أبعادها التصاقه الكامل والشديد بأمه، وارتباطه الجسد عدده بالجريمة



نجيب محفوظ الملك والسكين

والمحرمات، وإيمانه العادة السرية، ويوضعه زوجته في نفس مكانة أمه، بالإضافة إلى الخلل الاجتماعي الشديد، ذلك كله تحول عبر الشريط السينمائي إلى زواج.. فحجز جنسى.. فجلدًا إلى الطبيب النفسي الذي يطمئنه، وتدشأ علاقة بين الطبيب والزوجة - أثناء علاج الزوج - تزدى إلى حمل، وعندما يتم شفاء الزوج لا تتجاوب زوجته معه، ليعرف الحقيقة وهي تلفظ أنفاسها، رغم أنه - صانع الفيلم - حاول إلى حد ما طرح روح القسالب الروائي، إلا أنه لم يمتنع التعامل مع الرواية بشكل سينمائي يمكن من خلاله تصعيد هذه النحفة الروائية - وإيجاد معادل بصري لها.

مع «الاختيار» عام ١٩٧١ - إخراج يوسف شاهين - بداية جديدة ومختلفة لتأكيد الكبير في توثيق الأحداث المعاصرة سينمائيًا، صياغة المعادل القصصى لها وطرحها بمس عالي المستوى مستثمرًا مدى مسئولية الكاتب في حياة أمته، والدور الملقى عليه في عمليات التكوين، كانت البداية.. نص أزمة جيل المثقفين، ويتعرض لمدى انقسامهم ذاتيًا، وصياغة ذلك في شخصية «سيد مراد» الكاتب الشهير الذي يسعى جاهداً لصعود السلم الاجتماعي دون أن يضعيف وقته، فهو يستخدم كافة الأساليب الوصولية لتحقيق

هدفه، فالداس لديه مجموعة من الأدوات تحقق له ما يروى إليه.. والانصامية أو النصف الآخر لشقيقة اليوم «محمود» اللطيف الودود - الذي يمثل الصدق والحيوية والطيبة، شخصية تعيش حياتها بين الانتماء والمقامرة بين طبقات الشعب الدنيا.. «سيد مراد» نموذج مريض من نماذج المجتمع التي توضح إلى أي مدى فقد المثقف الانتهازي القدرة على التواصل ليس مع مجتمعه، وإنما التواصل الإنساني بدخله...» (٧) تروحي للتقطعات والجو العام لفيلم «الاختيار» بأننا أمام فيلم بوليسي، أو هي... حيلة في شكل سينمائي نفت - شاهين - أنظارنا إلى جريمة أخرى حقيقية وتحدث بالفعل حولنا كل يوم.. ونساهم كلها في ارتكابها بمجرد الصمت عليها، والاكتفاء بالفرجة.. بحيث يصبح الثقل الحقيقي هو كل منا.. حيث يزدوج في داخلنا «سيد محمود» معاً...» (٨) ولكن ما هو دور «نجيب محفوظ» في كتابة فيلم «الاختيار»؟ نجيب «يوسف شاهين»...: يمكن أن نقول بالتحديد إنني عرضت عليه الفكرة الرئيسية فأعجبته.. ويروى أن جسد الحوادث وأوضح الخط الذي يربطها ببعضها.. وفي المرحلة الثانية كان دوره أشبه بضابط علينا من حيث تحليلنا للشخصيات التي تناقشنا طويلاً في احتمالات اتصالها نفسياً واجتماعياً وأبعادها السياسية كنت مصمماً على ألا أتركها في «الاختيار» بالذات شخصية رومانسية.. بمعنى ألا أحم على تركيبتها بعض الاتجاهات أو الأساسيات التي نود نحن اقتحامها.. أو نعلم بأن تكون موهومة في الإنسان المصري، بل اكتفيت بحقيقة شخصيات موجودة بالفعل.. مهمة وفعالة وإيجابية.. حتى لو لم تكن جوانبها منطقية تماماً ومطابقة للشخصية المتكاملة.. ووافقني نجيب

محفوظ، ولكنه كان مصمماً على الإيضاح الكامل لعقدة الانقسام علمياً.. فاستعاض به «أحمد عكاشة» الطبيب النفسي وبعد هذا قرأ «نجيب محفوظ» السيناريو كاملاً وقام بتعديل بعض الكلمات هنا وهناك...» (٩) ليكون الاختيار بعد عرضه محط أنظار نقاد وصناع السينما ليس في مصر أو العالم العربي فقط بل في عروضة المختلفة الأوروبية... إن الاختيار تحليل دقيق لتناقضات المثقفين في مصر اليوم.. ولكنه واضح، ومشكلة المثقفين كما يقدمها شاهين يمكن أن تكون متشابهة في روما أو باريس كما هي في القاهرة...» (١٠).

إذا كانت الأعمال الأولى التي كتب قصصها وسيناريوها «نجيب محفوظ» قدمت مدرسة واقعية في السينما المصرية تأثر بكتابه الروائية والواقعية في السينما الإيطالية، فإن المرحلة الثالثة التي قدمت لنا أعمالاً مهمة - منذ «مورامار ميرزا» بالاختيار - تعتمد على ما يمكن أن نسميه بسينما المكافحة - إن جاز لنا هذا التعبير - فهي سلما تطرح هموم الناس في كل المستويات وبين جميع الطبقات الاجتماعية وتأثيرات الأوضاع السياسية عليها، فقدم «سيد مرزوق» عام ١٩٧٦ فيلمًا مهمًا «المذنبون» الذي يعرض فيه عن قرب سياسة الانفتاح وسلباته ومدى الفساد الأخلاقي الذي خرب جذور المجتمع كله، الناظر/ مدير المجمع/ الطبيب/ المصور/ الفنانة.. إلخ، مجتمع معطوب تكيف لنا إمكانية الحركة وسط هذا الزحام الهائل من الرشوة والفساد الأخلاقي المدمر؟

«نجيب محفوظ» يعود مرة ثانية إلى هذا الموضوع من خلال فيلم أنتج عام ١٩٨١ «أهل القمة» (إخراج «علي بدرخان»)، يعد فيلمًا من أهم أفلام تلك المرحلة حيث يتعرض إلى شريحة واحدة

- الطبقة المتوسطة - ممثلة في الضابط محمد وابنة أخته في مقابل النشاز زعتري الذي ترك مهنة النشل - هو وزملاؤه - وتحول إلى تاجر بضائع ماهرة من بور سعيد - المنطقة الحرة - إلى مليونير، وكيف أن القانون مملا في رجائه ويقف عاجزاً عن مواجهة هذا التحايل المستمر من قبل فريق الافتتاح الذي يلعب بقمة السلطة للتحمية، ليقتف ممثل للقانون عاجزاً عن تنفيذ سلطته وتصل للمساءة ذرونها عندما يجد أمر نقل له إلى إحدى محافظات صعيد مصر بعد أن تخيل أنه يمكن تطبيق ما تعلمه!

في فيلم «الجوع» عام ١٩٨٦ - للذي أخرجه «علي بدرخان»، نحن أمام عالم «نجيب محفوظ» الأثير، القاهرة الحرافيش/ القاهرة القديمة منذ مائة عام أو يزيد، عالم الفترات. الذي أوجده لأول مرة عندما قدم «فتوات الحسينية»، ولكنه هنا يعمق هذا الاتجاه للفترات بالأس البعيد، من خلال فتوة إحدى الحارات الذي يرفض الدخول إلى عالم الفترة لمجرد الفترة، لأنها تحولت في لحظة إلى سيف مسلح على العباد وإتارة مفروضة - فهم كلهم من عامة الشعب ولكنه عندما تصبح الظروف لأحدهم الدخول إلى عالم الفتوة ينسى أو يتناسى ماضيه - ويدل من أن يكون حامى هؤلاء العباد مدافعاً عن حقوقهم.. هؤلاء الفقراء أبداً العارة الذين يمتنون جوعاً - يتناصرهم في بداية الأمر، ويفرض الضرائب على الأغنياء والتجار لصالحهم، ولكن هؤلاء أصحاب المصانع يجذبونه إلى طبقهم، ويتزوج إحدى بناتهم - وهم الأثرياء - يتحول إلى طاغية بعد أن خان سياسة الطبقة التي انتهت إليها استثمارته لصالحها، ويستمر بطشه ولكن لا يجد هؤلاء الجوعى سوى سلاح واحد للمقاومة وإسقاط الطاغية، ألا وهو الصمود في مواجهة ساخنة حتى

نهاية الفيلم، «الجوع» عناصره تحمل مضموناً مهماً ألا وهو نقالون لانقصار الشعوب في مواجهة الطغيان سواء كان استبداداً أو احتكارات أو استعماراً يمكن كل شيء ولا يملك الشعب سوى إيجابية المواجهة للدفاع عن التواجد. حتى ولو كانت المقاومة بجذوع الأشجار أو الحجارة.

وإذا كانت أفكار «نجيب محفوظ» تماكي الزمن الراهن، فهي أيضاً قدمت نبوءة قبل حدوثها من خلال شفافية قراءة الحاضر ورؤياه المستقبلية، والتوقع الآتى من خلال معايشة العصر على ١٩٦٥ رويته «ثرثرة فوق النيل» التي أخرجه «حسين كمال» عام ١٩٧١، ويحدثنا فيها عن مدى تفصح هؤلاء المثقفين الذين لا يجدون لديهم سوى جلسات المشيش في صوامع على الدليل والانهزامية المرسومة في إجاباتهم والتراخي في كل ما هو جاد، ونصب الفخاخ للنساء والإيقاع بهن، ولهم ولا حدود له بينما يقوم بحراسة العرومة حارس يمثل الشعب المصري، كاتبنا الكبير يستخدم في هذا العمل ما يسمى بالمنتج السينمائي لكي يخلق نداعيات بين الحاضر والماضي لدخل الشخصية الأساسية «أنيس»، وهو أيضاً على جانب آخر يرسم صورة لتقادية في شكل مناقشة بصوت عالٍ، من خلال أربعة شخصيات تتكامل معاً (قرنلفة/ إسماعيل الشيوخ/ زيتب دياب/ خالد صفوان) «الكرنك» ١٩٧٤، الذي أخرجه «علي بدرخان» ١٩٧٥، حول مدى مسئولية نظام الرئيس الراحل «جمال عبدالناصر» في حالة الإرباب، البطل السياسي/ المعتقلات/ وهل المسئول هو الرئيس شخصياً أم أجهزته المساعدة؟ القارئ الفاحص سوف يصل إلى نتيجة لهذه الرواية - التي أثارت جدلاً كبيراً عند طرحها بالأسواق - هي

أنها تعمل بين طياتها انتقاداً للأجهزة المعاونة والأمنية بشكل خاص، وهو ما حاول «بدرخان» رسمه عبر فيلمه السينمائي.

الكاتب الكبير «نجيب محفوظ» عطاء له يصيب، أعطى السينما الجزء الكبير من حياته وفكره وقلمه، من إبداعاته، كتاباً السيناريو - وتأثير كتاباته الواقعية على خلق تيار الواقعية وجيل من السينمائيين، الذين قدموا الواقعية المصرية في أوائل الخمسينيات، ثم اجتذبه السينما من خلال أعماله الراهية والأدبية. تأثرت الصناعة بأعمال ذات قيمة تحمل بين طياتها راحة الزمان والمكان، وحسه المعاصر، أفكار متجددة تسير الصياغة الاجتماعية / السياسية للشعب المصري، وكيف أن كاتباً يحمل رواء الدابة تجاه المستغريات التي تحدث حولنا ومدى توقعه ورسم مستقبلية لما يمكن أن تصل إليه في لحظة من لحظات هذا التغير الذي نعيشه دائماً.

«نجيب محفوظ» أعطى الأدب لمسات مصرية شديدة التركيز والحيوية، عظيمة التأثير، وكثير من أعماله الأدبية استخدم المنتج السينمائي في رسم إيقاع الحدث الروائي، والتداعيات بين الماضى والحاضر في شخصية واحدة في آن واحد، وعرض الموقف الراصد من خلال وجهات نظر مختلفة أو متكاملة، فجاءت أعماله الأدبية سينمائية الإيقاع، خان كثيرين كيفية المحافظة على روح رواياته عند نقلها إلى الشاشة السينمائية، لكن السينما المصرية كسبت من خلال مخرجنا «صلاح أبو سيف» ما هو أكثر وأهم، كسبت كاتبنا الكبير «نجيب محفوظ»، الذي قدم للسينما ولأول مرة علماً سينمائياً بارزاً من الصعب تراجيد مثيل له في أحقاب تالية، لأنه ليس فقط أدبياً يمتلك ناصية الحرفة ولكنه «موهوب سينمائياً» بالسليقة ■



نجيب

محفوظ

السليم

والسكين

الهوامش

- ١ - «هاشم للبحار» مخرج أفلام تسجيلية ..
أم أعماله التصويرية «النول أرقاق» .

٢ - «محسن زايد» كاتب سيناريو - خريج المعهد
المالى للسينما ١٩٦٦ - حديث بجريدة
الحياة اللندنية ٢٤ يوليو ١٩٩١ .

٣ - كتاب «فهم السينما» ترجمة جعفر على
- رئيس قسم السينما فى أكاديمية الفنون
الجميلة - بغداد - دار الرشيد ١٩٨١ - لوى
دثر جانتوى .

٤ - حديث مع «نجيب محفوظ» - جريدة الحياة
اللندنية - ٢١ أغسطس ١٩٩١ .

٥ - المصدر السابق .

٦ - حديث مع الناقد «شكرى حيازة» - جريدة
الحياة اللندنية ٢٧ مارس ١٩٩١ .

٧ - «النضج الفنى والسياسى فى أعمال
يوسف شاهين» - إبراهيم الدسوقي -

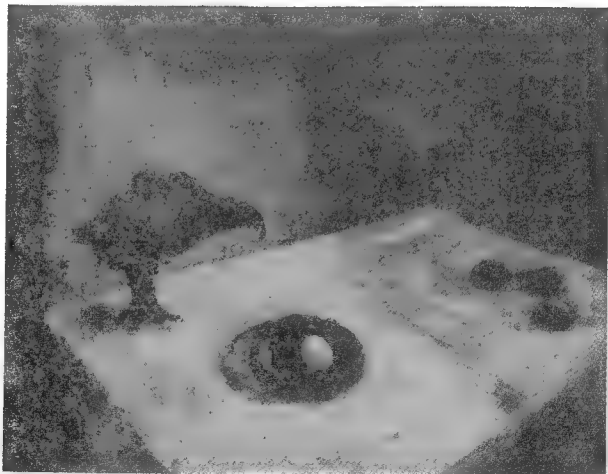
سينما الفن السابع / المصدد الرابع -
ديسمبر ١٩٧٩ / إسكندرية .

٨ - «الاخبار» - سامى السلامونى - للفنون -
المجلد الأول - المصدد الثانى ربيع ١٩٧١ .

٩ - «الفنون السجاد الأول» - المصدد الثانى - ربيع
١٩٧١ - حديث مع «يوسف شاهين» .

١٠ - «دليل السينما» - المركز القومى للمسرح
المرلية - القاهرة - ١٩٧١ - ميشيل كلوى
حديث قديم مع «لوتويل ريفور فرانسيس» .

تصوير للفنان : أحمد خليل



نجيب

محفوظ

القلم

والسكين



نجيب

محفوظ

«ودنيا الله» (*)

قيم من

الفكر

فا عاش الأديب العربي عرساً من

أعراسه النادرة . حين حاز واحد

من المبدعين الكبار في فن الرواية على

جائزة نوبل لعام ١٩٨٨ . وهذا الفوز أعاد

الاعتراف للأديب العربي على مستوى

العالم . فما من مخفف وإع إلا وأصابه

الهنز وهو يرى الجائزة - على مداها

الزماني الطويل - تتجامل إبداعات العقل

العربي وكأنه خلا من هذا اللومض

الإنساني النفاذ الذي تستند إليه لجنة

الجائزة في تقدير الأعمال وتقويم

الكتاب .. والحقبة أن حراس اللغة العربية

وتحافظها قصروا كثيراً في نقل نتاج الفكر

الرواية أن إنتاجه يتميز بالثراء والتنوع
الواسع في الألوان ، وبالنوعية ذات
الرؤى المباشرة الصافية والغموض المثير
بدلالاته النافذة . كما أن أدبه يخاطب
الإنسانية كلها .

والرواية عند نجيب محفوظ هي فنه
الأثير الذي بدأ به واستمر معه . ولكنه لم
يتوقف عند هذا الفن وحده ، بل قدم
كثيراً من المجموعات القصصية التي
أبرزت دوره في تأصيل فن القصة
القصيرة في الأدب العربي .. وإن القيم
الفنية ، والفكرية في قصصه القصيرة لا
تقل توهجا وقيمة عن عطائه المعروف
في فن الرواية .. وفيها - كالرواية - يمثل
العمق والغنى والتنوع .. عبر تجارب
إنسانية صادقة ذات دلالات إنسانية نافذة
.. بالرغم من التحجير الدقيق عن
خصوصية الذات والموضوع تلك
الخصوصية التي تلاقت في صدق مع
الرؤى الإنسانية العامة .

ولقد قدم نجيب محفوظ إلى الأدب
العربي مجموعات قصصية عديدة بدأت
بهمس الجنون ومروراً بدنيا الله ،
وبيت من بين السبعة وتحت المظلة
وشهر العسل .. وغيرها .. ومجمل ما
قدمه يربو على ثلاث عشرة مجموعة ..
غير القصص القصيرة التي نشرها قديما
ولم يجمعها في كتاب بعد .

للعربي إلى العالم ، ولم تنهض مؤسسة ما
- على وفرة المؤسسات - بالتقيام بهذا
العمل الجليل .. وظلت الأمور قاصرة
على مجهولات فردية .. كانت تأتي -
للأسف - من الغرب أنفسهم - كما أن
الترجمة أخذت مساراً واحداً - في الأغلب
- من الغرب إلى الشرق . مما جعل الفكر
العربي محصوراً في لغته وأمله . وربما
كان من أهم دلالات الفوز هو كيفية
اختراق هذه العزلة والنفاذ بفكرنا وثقافتنا
وحضارتنا إلى مساحات متخفية
ومكتوبة في الفكر واللغة والأداء على
مستوى العالم .. وإذا كنا قد اجتزنا العقبة
الأولى فإن الحقيقة تقول إن الفكر العربي
متردد حتى الحافة بخصوصية فاعلة ،
ويصق أخاذ ، ويشعولية تتركق كالمرجة
للحانية ، ويأخذ موضوعي يتعامل مع
العقل والفكر في أرقى مناهجه .. ولكنه
فقط يحتاج إلى من يحسن تقديمه ..
ومن نافلة القول أن نذكر أن الفكر العربي
في ريادته وتأصله قد اجتاحت الغرب
اجتياحاً نافذاً إبان القوة العربية الهادرة
وسطوتها الإنسانية الفاعلة . فهل ثمة
ارتباط بين الفكر والإبداع وقوة الأمة
التي تمثلها ؟

- ٩ -

.. ولقد أوضحت الأكاديمية السويدية
للآداب في حيثيات استحقات الروايات
الكبرى نجيب محفوظ لجائزة نوبل في

٢-

و «لنيلنا الله» هي مجموعته القصصية الثانية، وقد نشرها في جريدة الأهرام للقاهرة.. مفرقة ما بين عام ١٩٦١م وأوائل عام ١٩٦٢م. وهذه المجموعة القصصية تحمل في أطلالها التمبيرى، فكر وفن نجيب محفوظ. على امتداد مسيرته الفنية، وتضمن رؤاه، وأساقيه، وتجاربه، في غلالة من التعبير تشف وترق وتبرق كحد السيف.. والقصة القصيرة عند نجيب محفوظ تخرج عن موقف فكرى يتنامى من خلال جزئيات العمل الفنى. فهو لا يحكى حكاية، ولا يشير غريزة، ولا يأتى بالخوارق المستغزاة، وإنما يلتقى الحدث الدرامى الذى هو جزء من بناء فكرى وفنى كاملين.. ليكشف به عن موقف إنسانى مرتبط بفكره العام وبأحداث عصره. ذلك أن من أهم ما يميز قصصه القصيرة أنه يركب بوعى حر منطقاً حركة الواقع اليومي في جزئياته المنسقة والمهزومة والزاجفة، والحالمة، والمتطلعة، في بيانات الفقر المادى والفقر الروحى على السواء.. ومن ثم يطفو عذاب الإنسان وسط هذه الأمواج المتلاطمة من السماتة والمكابدة.

و «لنيلنا الله» عامرة بجهود الدلالات جميعها..

ففى قصة «الجبار» يحلج لنا انصحاق الإنسان الفقير أمام سطوة الفنى القادر فأبو الخير: يغلطه للنحاس فى نوار سيده الجبار- عمدة القرية. وفى مخزن الغلال يشاهد بعد إفاقة «مظلمة». سيده وهو يقصب فتاة من القرية.. كانت الفتاة (مذعورة كأن وحشا يأكلها) .. وخيل إليه فى مكمنه (أن الظلام يقوى تحت وطأة ثقيلة وأن عروقه ستنفجر) .. إن الفعل الفاضح صنفعة، وهو ذعر إن جاء من جبار يملك، ويقدر.. ولكن الفتاة تثبت ببعض قوتها، وبتيقن من كرامتها مما يلجس الجبار، ويهال عليها ضرباً حتى (تواصل الأذن أخذاً فى الهبوط حتى اختفى). ويصرخ أبو الخير.. لثق الله.. وينطلق هارباً.. وقد صرفه الجبار.. ويهيم على وجهه، وعيون الجبار ترصد، وأعوانه يبحثون عنه.. فلقد أشاع الجبار أن (أبو الخير) قتل الفتاة فى مخزن الغلال.. ومطلوب القبض عليه.. وتصنع جريمة الرجل كما يقول الكاتب (جريمى أنى رأيت جريمة الآخر) .. ويوسط هذا المصارع الضعيف يقيض عليه أعوان الجبار. ويشى الحوار الآتى بمخزون الألم وبافتقاد العدل.. (رمق الرجل نظرة ذليلة خرساء.. فقال الرجل: أرجع واعترف.. فقال فى نبرة باكية: يشقوننى.. فركله الرجل بقسوة وقال: السيدان يتركك لحبل المشقة- يسجوننى.. فركله ركلة أشد من الأولى

وقال: ويعيش أهلك فى أمان. تأره بانسا ولم يلبس قممجت الحانجر تتمعله فقال بصوت مهموس:

(- سأرجع)

ولذا عرفنا أن قصة «الجبار» نشرت بالأهرام فى ١٦/٢/١٩٦٢م استمعنا أن نذكر الدلالة الفكرية التى تروى بها القصة. فانعكاس الزمن على القصة يوقفنا على مرحلة زمنية مرت بها مصر.. كان العدل فيها مفقوداً والقانون معطلاً.. «يلتهد أبو الخير فى كرب شديد وتساءل: - أين القانون؟ - فضحك الحارس ضحكة جافة وقال: - تجده نائماً فى بطن بطيخة».

ولكن أمام ثنائية صغرها الكاتب فى إنسان ورمز بها إلى علاقة المواطن بالحاكم فى فترة زمنية علا فيها شعار الفقراء هم الأصل.. على حين ظلت الحقيقة تلمس كل شعار.. فالفقير يزداد فقراً والفنى الطاغى يزداد طغياناً. ولقد وشت الألفاظ المستدارة فى القصة بحورى الثنائية: أبو الخير والفتاة x الجبار وأعوانه.

ففى الأول نجد ألفاظاً مثل: الذعر، الأئين، ذليلة، باكية، بانسا.. وفى الثانى نجد ركل، قسوة، زمجر، لطم، ومن ثم تؤكد الدلالة للصاحبة على افتقاد العدل والأمان. وثمة قصص أخرى



نجيب محفوظ القلم والسكين

تتصافر مع هذه القصة لتعطى دلالات لمرئيات فكرية تصور الواقع وتنبى عن رعى الكاتب بالمتغيرات الاجتماعية وما صاحبها من عدت وأولام. ففي «حفظ والمسكرى» تتحدد - عبر الحلم - العلاقة المأزومة بين الرجل العادى وبين رجل الشرطة - ويصبح الحلم حيلة فنية رمزية يعبر بها الكاتب عما يهدف إليه ، ويصرى به القديم الهابطة والمقولات الجوفاء .. فى الحلم يحسن «حفظ» بمعاملة جديدة من رجل الشرطة حين يستقبله «السامور فى وذ لم يلصمه يوما ، ويلخص حفظ تجربته وهو يلصق بها إلى الأمور (كنت قويا فضمت ، وبهاها فأفلمت ، وأحببت فتلوت ، وأدمنت ثم نسولت ..) ويدخل المصحة للعلاج ، ويستشعر فيض هؤلاء فتفيض عيناه بالدموع امتنانا بالفضل (فقال بدموعه المنهمرة :- بفضل الله وبفضلك . لا تبالغ الفضل لله وحده) .

ويبدأ حفظ فى طلبات أرادها للأمور ليحققها له . فكان فاكهة ، وزواجه من سنية بياعة الكيدة ، وإبتعاد المسكر عن العداء له ، .. ولتلق عند مطلبين أساسيين تصدهما الكاتب قصداً وهو يجدى على لسان حفظ أحلامه وأمنياته .

المطلب الأول يتمثل فى علاقة الإنسان بالمسكر .

يقول حفظ (إن يكن لشقائى الماضى أسباب كثيرة فإن المسكر كانوا من الأسباب المهمة فى ذلك ، طالما طاردوا عرتى لصيب ولغير ما صيب ، وصاندروا رزقى وضرونى ..)

ثم يستمر فى شكاته (وأما لى من للفقراء كثيرين ..) وهم فى حاجة إلى عون .. ويرتبط المطلب الثانى بعذالة القساون .. كم من المسجونين من يستحق السجون حقاً ، ويحبه الأمور (سيخرج من السجون كل من لا يستحق السجون حقاً ولو فرغت كل للسجون) .. وبدأ الأمر كأنه معجزة ، وأنه فى عالم مغارق لما يحياه ويميشه .. ولم يبق حفظ على ذلك كله فقال (كأننى أحلم) وصاح (لنحيا العدل ..) وتكس العبرة التالية تلاحم الحلم فى وحدة متمدة ترمز إلى التيهن وإن جاءت فى شكل مفئيد . (فتصاعدت آهات الطرب من صدور الفقراء والمساكين والمسكرو وزغردت سنية زغرودة كأنما تصدر عن ناي ..) وتأكد هاجس العدل المفقود فى قلوب الناس . ولقد عبرت القصة .. عن مواكبة للكاتب لمتغيرات الحياة الاجتماعية والتاريخية إلى صاحب فترة التحول ، وعكست مدى المعاناة ، والتقه ، والعدل المفقود ، عبر رؤية مكثفة ، مأخوذة من جدل الحركة ، وقد باحت بألّة الخوف التى أرجفت القلوب وزجت بالكثيرين إلى السجون وأسحقت الذات الإنسانية تحت وطأة الفعل القامع ولم يعد لها إلا الحلم كمهرب من واقع لا يحقق هدفاً ، ولا شيع مآلية تدعو إلى الدفء الإنسانى .. وتتحول القصة إلى ثنائية تتمثل فى الواقع / المعاناة ، الحلم / المهرب .. ليتقلب فى القصة طرف الثنائية الأول الواقع / المعاناة . (تخاول لعينيه شبح عملاق يحجب عنه ضوء الفانوس كأنما يمتد فى الفضاء حتى للنجوم . وديكة الفجر تصبح . والبهنية تطل من فوق

كف الشبح . وفوق صدره ينداح الألم فى الموضع الذى تخلى عنه الحذاء اللطيف) .. ثم ركله بلا رحمه . إنها ركلة «الجبار» نفسها لتفجير المذمور (أبو الخير فى قصة الجبار) . ويتحدد الحلم ويستدير الفعل من جديد .

وتتصاف إلى القصتين قصة (صورة قديمة) حيث تظل دلالة المعنى قائمة .

إن الذين خرجوا بالتطهير لا يزالون يسمون بحياة طيبة .

فى حين برز إلى السطح الاجتماعى فئة من الناس استلمت كل العلاقات . على حين ظل الفقراء - الذين قامت من أجلهم الثورة - يعانون الفقر والألم وبضاعة الحياة بدرجات متفاوتة ، وأصبح التمرد على الواقع فعلا مهجوساً به .

● ● وتكشف (دبوسا الله) عن نموذج الموظف الفقير الذى فقد اتزانه بين الفقر المادى والفقر الروحى فتمرد . ويظل الحلم / الأمل فى حياة مترفة هو دافع الموظف إلى الفعل .. حيث سرق رواتب الموظفين وهرب بها مع بائعة البانصيب إلى الإسكندرية . لقد حلم بما ظل محروماً منه طيلة حياته .. المال ، والفئة المصناه .. وتؤكد المغارقة على أن المال ليس له .. فهو مسروق والفساد ليست له فهى عامة لغيره من الناس ..

لقد كان المكان الذى يعيش فيه عنواناً على الفقر والمعاناة (كان المسكن عبارة عن حجرة أرضية يحوش بيت قديم تهدم سورره أو كاد ولم يكن بالمعجزة إلا مرتبة متهدنة وحسيرة وكانون رحلة وطبق .. وامرأة عجوز عوراء ..)

أما الفتاة / الحلم فهى (بائعة بانصيب فى السابعة عشرة ذات خصلات ذهبية وعينين زرقاوين ..) إن وصف الزوجة وما صاحبها من دلالة باح بالانحياز إلى الفتاة بما تخلله من الانتماء نحو الحلم .

ويتحول للتعاسة بعد هروبه إلى حالة من السعادة (كان يجلس جلسة مريحة على الشاطئ، ويروح للقطر بين البحر وبين ياسمينة التي تظايرت غصلاتها الذهبية في سهب الضامم .. وبدأ حليق الذفن مستقر الصلصة تحت طاقية يوصاه كالخليب..) وانتهر باصعخاب البحر ، والسماة المتلعة بالسحب البيضاء في صفاء الورد وبدأ (أنه انطلق من أغلال الهوم).

إن الحلم هنا يفارق الحلم في (حظلق والعسكري) ذلك أنه ينطلق من الواقع ويستمر به، إنه ليس رؤية منامية، وإنما هو قتل متحرك بفعل الأمل المراد والمخادع والمغاير لمكاييد الواقع المولم .. ومن ثم تعكس القصة مرارة الواقع وجهاته وقسوته .. ولكن الحياة / الواقع انهم .. لم تتح له أن يحقق الحلم إلا عن طريق السرقة يعنى قتل مجرم .. والفقر المادي استجبه فقر روجي مفقود في اختفاء الوازع الديني في السلوك واللعل.. ولكن القصة تشير إلى تحول في الشخصية، هذا التحول يرمز إلى الاتجاه إلى الله كملاذ، ويخلق عم إبراهيم في مناجاة صوفية متكررة باستسلام قدرى (صلى ركعتين تحية للمسجد ثم جلس موابيا وجهه نحو الجدار .. ونجاى ربه فمسا ، لا يمكن أن يرضيك ما حصل لى ، ولا ما يحصل في كل مكان .. صغيرة وجسيلة وشريرة ، أيرضيك هذا؟ .. وأبناى أين هم ؟.. أيرضيك هذا؟ وللالم بطارنى لا شيء إلا لأنى أحبك .. فهل يرضيك هذا ، وأشعر وأنا بين الملايين بالوحدة للفتاة أيرضيك هذا؟ وأجهد فى البكاء، وحملت المناجاة تساؤلات مصهورة يحس ماخن والمتصاق محموم ندى عن حزن جليل ويلى واقع .. وتكررت للالزمة الاستفهامية لتجمع هذا الحزن وتؤكد الحاجة إلى الصفاء .. وللخلل إلى الله ، والاركون إليه .. حتى

إذا ما اهتزت نفسه بدأ له كل شيء خارجاً عن بؤرة اهتمامه .. وحين سلك عن السبب فيما فعل لبتسم ثم (رفع) إصبعه إلى فوق وهو يغغم :- الله .. نددت عنه كاللتهدة). ثم صخرة روحية ، تتدفق في فراغه فتملؤه وقد كان خاليا ، وثمة توازن يتكح عن الصخرة والتحول ، وقد كان جاثجا ، واقتراب من الدخائل العميق وتحسس يدايمه فخلى عن كل شيء ووهب القساة المال وحررها .. ووشت اللغة النفسية بجلال التحول في وصيفة مثائية تدعو إلى التامل والإنتهار في استقراء مفردات الكون الجميل . لقد توجد عم إبراهيم في «دنيا الله» مع الكون وأصبح جزءاً منه وأدرك أن اللصق الكونى لا يتعدى عن النطق البشرى في قدرته ونظامه.

●●● وفى المجموعة.. يتبدى الموت في دلالاته المتعالية كحقيقة لا تتحمل الشك ، بل هو يصبح هماً قسفاً.. إن صبح الصعير- يلقى للكاتب ويشغل ذهنه .. ولاشك أن الاحساس بالموت لدى الكاتب قوى ومؤثر ويترقرق في كثير من قصصه .. والموت هنا لا يعنى الجذب والنفاء ، وإنما هو أحد عناصر الجدل في الحياة وتناقضاتها المستمرة.

فى قصة «جوار الله» يصبح موت أئمة تحولاً وأملاً للخروج من الضائقة المالية لثلى بعائته عبد العظيم الموطف للصغير .. (لم يورثه أبوه إلا عبكاً ثقيلاً هو لأخته فتيدة) ويحرك داخله مناجاة نفسية تصطلح الأمل (أين النقود ؟ أين تقودها بصفة خصلة) وبالرغم من أن الموت يقضى على المكان بمخالبه .. إلا أن الذات السأرومة بين الموت والحياة تنضى في حديسها الباطنى من الحلم والأمل لتظل ثنائية الموت / الحياة متوازنة لا تفلج.

(ولم يجد للرجل ما يتسلى به سوى التفكير في الميراث المستظر .. ألا يضمن

على الأقل مقدار عاروتين شهريين ! لعله يتمكن من شراء مصطف .. ولعله يستطيع أن يرقه عن أسرته .. لاشك أن الحياة ستكون أجمل مما كانت حتى الآن..)

وليصل الكاتب بالشخصية إلى هذا التحول .. استخدم القوس في الدخائل عن طريق التباعد الممتلىء بالتهويمات والأمال والرغبات المستغنة . (قال عبد العظيم لنفسه: يالها من أسئلة ولكن كيف يتاح الجواب لمفرد بخلصة التبر) .. ويقف الجسد الميت شاهداً على قوة الموت وجبروته (وحملق الرجل في الراقدة بذهول .. ثم أعاد الغطاء .. ترى أية قوة خفية تميت بهم وتمنعهم ؟ ألم تكن الحياة محتملة رغم كافة متاعها ؟ ماذا رمى بها إلى هذه التجربة!)

إن الخوف من الموت والبعد عن التفكير فيه استتبع القوس في داخل الذات حتى تمنح هواجس النفس ومن ثم يعطيها إمكانية الجرح الصامت أمام ظاهرة الموت بوصفها جوهر الحدث .. ونظن للتجربة عاقلة ، لا تجعلها الذفن وإن فرضت تولجها للحتمى المستمر.

ويتحول الموت كمحور الحدث إلى نتيجة له في قصة (الجامع في الدرب) .. وهى قصة تتناول موقف الإمام من البيئة التي يحيا فيها .. فهد القدرة وهو المحرك للفعال في الدعوة وتغيير السلوك .. ولكنه يفقد تلك القيمة الكبيرة حين يخون الأمانة ويقف مع الذين يعملون على فهد الناس وتعنيهم .. ولقد أحدث ذلك فى نفسه ثقلاً وهماً (سرعان ما ارتد إلى التلق كما ترتد الموجة المتباعدة على الساحل الدملى الصافى إلى الازيد) وظل التلق مصاحباً له ، حتى كانت الخطبة التي ألقاها الشيخ «عبد ربه» ، وأسفر فيها عن موازنة الولا وحذر ممن يفتر بالشعب لمصالحه الخاصة . وأعرض بعض المصلين على ما جاء فى الخطبة (عند



نجيب محفوظ القلم والسكين

ذاك انقضت المخبرون للمختصين بين الصليين على غلاء المعارفين واستمر للشيخ ماحدث لمصلحه (غير أنه عندما حان وقت درس العصر لم يجد مستمعا على الإطلاق) .. وأدرك الشيخ أن المسافة بينه وبين الناس قد امتدت وطأت ، وتغلقت العلاقة تماماً حينما رفض لجوءه للناس إلى الجامع بعد الفارة وبنى القنابل (اذمبوا لا تنسبوا بيوت الله) وأحدثت واحدة من النساء وقالت (إنه بيت الله لا بيت أبوك) . وشعر الشيخ أن اجتماع هؤلاء الأضرار لا يوفر بخير فاندفع خارجاً من الجامع غضباً فهلك مع هؤلاء الذين اتخذوا للجامع ملاكاً لهم .. واستمرت الفارة واستمر انفجار القنابل .. وسرعان ما هذا كل شيء (ومضت الظلمة ترق أمام البكرة الرانبة . ثم تبثت طلوع الصباح في مثل جلوة للنجاة .. لكن الشيخ عبد ربه لم يعثر على جلته إلا عند الشروق) .

الرجل خان الأمانة حين حجب نصحه وإرشاده للناس السكارى وأصحاب الملوك المشين ، فالدعوة لا تكون إلا لهؤلاء .. لإخراجهم مما هم فيه بالموعظة الحسنة . ومن ثم كان للجامع هو الملاذ لهم ولقد وسعت رحمة الله كل شيء ولقد كان الجامع / الملاذ .. سبيل النجاة فهو مفتوح لا يوصد بابه عن أحد . على حين كان المسجد للهروب منه .. سبيلاً إلى الموت .. موت الشيخ .

ولاشك أن العنوان يحمل هذه الدلالة: وهي دلالة ثنائية ترجى بمدى العلاقة المتشابكة في المكان .. تلك العلاقة التي تواد أماناً من الفعل السوى وتصلح من الفعل السجود .. فالجامع / الملاذ .. ملاذ للدين والعلم ولشعر الفصحىة ، والدرج / الدنيا .. يمثل أخطأ في الحياة والملوك والفكر ويرجى بتعدد وتوغل في الممارب والأخلاق وتتحول الثنائية من خلال نمو الحدث إلى الدرب/ في الجامع .. ليحدث التبادل الفعل في دور للجامع بالنسبة للبيئة ويوشى بقرب الناس إلى الله في الحالات التي يعجزون عن مواجهتها .. وهذا القريب هو مدخل إلى تغفل الإيمان وترسبه شيئاً فشيئاً في النفوس الأمر الذي يصح فيه الصد عن بيوت الله جريمة .

وهاجس الموت في قصة (موعد) وشيع خلال القصة ويصنع موجة قائمة تحرك الحدث وتكونه بقتامة شعورية . قلعة تغزو يصوب للرجل ، تستكشفه زوجته بحسها ، ويقلتها هذا الكفف . ومعنى معها الكاتب عبر تساؤلات قلعة ليوضح مدى لهم الذي سطر على الذات وقبض على النفس (هذا الزوج السعيد .. ما باله .. معهم لكنه ليس معهم .. ماذا طرأ عليه .. ما هذه السعادة الوحشية الجديدة؟ .. بمن في الشراب ليلة بعد أخرى) والرجل يتحول إلى نمط مغاير .. فهو ملق بالصبمت والسكين وشرود البصر .. وهو يقرأ كتباً تتناول عالم الموت وخباياه (وأي كتب؟ .. على حافة العالم .. الحاسة السادسة ، عالم الأرواح) . ويؤكد الكاتب على قلق الذات وهمومها (قلبه يتبصر ويتأبط شرراً وسيتلاشى في الفراغ) . ويأتي الموت ملجأ ليلياً (في الظلام تنطس معالم كل شيء إلا الموت .. الموت وحده يسرى بلا مشور ، وهو كالظلام لا شيء يؤخره عن ميده) .

ويستدعي الرجل أخاه ويخبره بأنه سيמות في خلال أشهر قليلة . هكذا أخبره الأطباء ، فالداء مستعصم والعلاج لا أمل فيه وخلايا المرض الخبيث تتكاثر وتخذ جسده كالمنشار . لقد حصل أخاه أمانة زوجته وابنته .. ويحاول الحدث في انتهاء مغاير تماماً لنسقة المستمر ، ليؤكد على الفكرة .. ويغمق منها .. فهذا الذي جاء ليحمل الأمانة من الرجل المرشح للموت .. وقع صريعاً تحت عجلات السيارة .. ومن ثم تتأكد المفارقة . إن سيطرة الموت على الذات جعلت من للشخصية نمطاً مأساوياً .. والموت حقيقة ولكنه مغيب ، وبين الحقيقة الزائفة ، والغياب المستتر يشبب الألم أطفاله وفي هذا الغياب .. تتحول المشاعر وتضطرب .. ولا يبقى إلا اللجوء إلى الله .. فسجد الله فوق كل شيء . وعلم الأطباء علم ظاهري .. يأخذ بالأسباب ولكن الحقيقة نكل غامضة مهممة على صدقها وحقيقتها . إن الأخ الذي سقط صريعاً كان بمثابة نقطة انهيار درامية تعيد التوازن للذات ، وتجعلها تختزن في القلب الحقيقة وهي أن الموت طائر الزمان والمكان . ولقد تفرق الأسلوب فشف عن مشاعر متألدة ومضطربة .. ورفت اللغة للمصاحبة في نسق جمالي وتخيلى . فساهمت في تحديد معالم الذات الفلقة أمام مجهول أت لا يرحم .. وصاحب ذلك حديث للنفس لإحداث مزيد من الغوص والكشف .

● وجاءت قصة "مُند مجهول" لتزيح جانباً من غموض الموت .. الذي يتشر بفعل فاعل وبطريقة واحدة (أثر للحبل محفور حول عنقه ، وفي عيديه جحشوط فظيع وحول الفم والأنف دم لزج ..) والقصة سردية يخلطها قليل من تيار الوعي بالنسبة لذهن مناضب الشرطة الذي يقوم بكشف هذا الغموض .. وإذا كان السرد متتابعاً عبر الوصف والحوار

يكشف طبيعة الشخصية المحورية ، في مواجهتها للمجهول ، فإن ارتكان ذهن إلى تيار الوعي القريب من حالته الذهنية يعطى المعادلة الرمزية للسرد المادى . فالضابط أمام هذا المجهول القريب الذى يقف أمامه عاجزاً لم يجد إلا كتب المتصرف كرسية للبحث عن خلاص للنفس من هجومها أنه وذكرنا بقصة (موسع) . فأمام المجهول المخيف لم يجد البطول فى القصصين كليهما ملاذاً غير البحث فى كتب تتحدث عن العالم الآخر وعن الروحانيات وشفافية النفس والقرب من الله فالضابط يقرأ (الشعر السوفى كاشعار سمعى وابن الفارض وابن عربى وهى هراية تاذرة بين متباط (المباحث) .. وتتابع الأحداث يشتى بقدرتها ورمزيتها مما يؤثر على الضابط ويجعله عاجزاً أمام هذا اللغز . الموت / الجرمية . (إنه يقف أمام لغز قوى قهار لا نجاة من عبثه . فكيف يتحمل مسؤولية حماية الأرواح حياله) .

إن ما يحدث من جرائم متتابعة شيء خارق للعادة ، فلا آثار للسرقة ، بل إن الإنسان يموت بالطريقة نفسها بين أهله وناسه دون أن يشعروا بذلك .. ويتصاحب الموقف لغة شاعرية حزينة (ونازعته رغبة فى انهرب إلى عالم شعره الصوفى . حيث الهدوء والحقيقة الأبدية . حيث تنوب الأنواء على وحدة الوجود العليا . حيث العزاء عن متاعب الحياة وفشلها وعيبتها .. أليس عجباً أن يتصحب إلى حياة واحدة ، عابد الحق وهذا الصوالم الضارى ؟. إننا نموت لأننا نفقد حياتنا فى الاهتمامات السخيفة . ولا حياة ولا نجاة لنا إلا بالتوجه إلى الحق وحده) . ويصيب الضابط ما أصاب غيره ، فقد تمسك المجهول إليه وفى قلب قسم الشرطة وقف الحبل حول عنقه ، الحياة ممتنى رغم ترصد الموت لها .. وهو الممتنى

الحقيقى وراء تلك القصص جميعها . ولاشك أن القصة تحمل رمزها الخاص بها والذى يوحى بهذا المعنى العميق الذى يترسب فى اللسق للتمبيرى .. وإذا كان الحدث يتسم بالسردية فإنه فى النهاية يشف عن الرمزية الكامنة عبر التناقض بين المادة / والتحمل .. والظاهر / الباطن والمعلوم / للمجهول ..

●●● وتتحو بعض للقصص هذا المنحى إلا أن قصة «زعلوى» تهمس هذا الإطار المردى الرامز .. تسميما قويا .. وهى لا تختلف من حيث البناء والسرد والوصف وتوظيف القيم الفنية عن غيرها من القصص .. إلا أن درجة التوظيف جاءت مكثفة ، فى إطار البحث عن مجهول أيضاً .. ولكنه مجهول لا يأتى بالغوف ، أو يبعث على الألم ولكنه يشر بالخير . مع أنه مفقود والحاجة إليه ماسة والشور عليه بأش كله ، فاستوى للمجهول هنا فى أثره بالمجهول فى قصة (ضد مجهول) .. ومثل هذا النوع من القصص الرمزية العميق تعتمد حوله التفسيرات ، حيث تتكفر الرؤى وتخلط أيضاً .

فى قصة «زعلوى» يبدأ بطول القصة بالبحث عن زعلوى لطمه بأنه ولى صادق من أولياء الله الصالحين وأنه يزول الهموم والمتاعب عن النفس الانسانية . ويقوم برحلة البحث عن هذا الرجل المجهول ليخلصه من ذلك الذى تمكن منه . وفى أثناء البحث يتعرف بمنازج بشرية منهم المسمى الشرعى الذى يقسم بحى راقى ، ويأتى للكتب الدينية للقصص ، والشيخ الملحن والخطاط الذى يكتب فى سلامة الآيات القرآنية والأحاديث والحكم .. وشيخ الحارة الذى يفترض فيه العلم بأحوال حارته ، ثم الحاج للمنهوى الذى يتواجد كلما كلما زار للقاهرة فى حانة النجمة بوسط المدينة .

وكثير من هذه النماذج البشرية تتكالب على ساديات الدنيا وترصص عليها حرصاً متطرفاً . وقد يفخذ البعض الشكل الدينى على حين يظل اللذلل غامصاً فى حمة المادة ونشرة الغرلغز . فالشيخ قمر المسمى الشرعى (شيخ من رجال الدين المشتغلين بالمحاسبة للشرعية) .. ولكنه بمد أن خاض الحياة وأخذ منها بنصيب وارثى سكا ومزلة ، تغير الحال وتبدل المظهر فأصبح (برندى البذلة المسمرية ويدخن السيجار) والمنهوى يهرب من عيون أهله فى حانة بعيدة يعب فيها شرابه .. لوظل مظهره أمام الناس على البعد يجلب الاحترام .. وكل شئفسية من هذه الشخصيات تعرف زعلوى بطريقة أو بأخرى فهو فى نظر المسمى معجزة وعند بائع الكتب نافع للبركات ، وراه شيخ الصارة رجلاً يحير العقول والأفهام ويراه الخطاط لفرز (يقبل عليه حتى يظنيه قريباً ويخفى مكانه ما كان) على حين يجسم الشيخ الملحن بأن زعلوى هو الطرب نفسه (ما إن تسمعه حتى ترهب فى الغناء وتهيج أروحية الخلق فى صدره) . وهوى فى نظر الحاج المنهوى (لا تغريه المغريات) .. ولكنه لا يراه إلا فى حالة سكر ..

وبالرغم من هذا البحث والتقصى فإن زعلوى يحضر إلى الحانة والبطول فى حالة سكر وغياب ويشفق عليه (علف عليك فراح يبلل رأسك بالماء لكك تفيق) وكان «البطل» فى هذه اللحظة واقعاً فى حلم عميق (حقيقة لا حدود لها تنتشر فى جنباتها الأشجار بوفرة سخية .. وكنت مستلقياً فوق مضبة من الباسمين .. ورشاش نافورة صاف ينهل على رأسى .. وجوقة من التفريدي تمرغ فى أفنى .. وشمة توافق عجبى ببلى وبين نفسى ، وبلى وبين الدنيا)



نجيب محفوظ السلام والسكين

والحلم بهذه الصيغة اللغوية رغبة كاملة في حياة مثالية تخلو من هذه الشواغل الرديئة وتكتم بصفاة وجمال جليولين. وهذا الحلم كان بمثابة دافع قوى للبحث عن زعبلوى حين علم أنه كان معه أثناء حلمه، يتفزل بعقد الياسمين ويرش جبينه بالماء. (نعم على أن أجد زعبلوى) .. لأن زعبلوى تحول في نظر الشخصية إلى رمز يمسد العلم، بمثابة، هذا التجسيد الذي يحدث للتوازن والتوافق .. في عالم فوضوى يفترق إلى الروح ويصبح الإيمان هو البديل لهذه الأخطال المناقضة، ولطه المنزع نفسه في قصة (معد مجهول) .. العودة إلى الحق ..

إن الحلم تعبير يكمن في وعى الشخصية من ضرورة تغيير الواقع الذى صناعت منه الحقيقة الدينية أو شوهت إذ إن كلا من للحقيقة التى لا حدود لها للزاخرة بالجمال والسلام والسفاة وكذلك التوافق مع النفس والعالم الخارجى مطلب لسلام مثالى أو مدينة فاضلة وجودها مرتبة بالالتزام بحدود الإيمان الصحيح ..

.. وإذا كانت مجموعة (دنيا الله) حافظة بدلالات فكرية عميقة استبدعها واقع الحياة المتحرك وقد الكتب له، أو دلالات فكرية ذات مسحة فلسفية تستقطر فكر الكاتب وهمه الوجودى .. عبر

شماذجه البشرية المتلوعة فإن ثمة دلالات فنية تصاحب الدلالات الفكرية فتجربها وتعتمق منها عبر جزئيات اللفاء والنسق للتصيرى ..

*** والتسبيح اللقى في مجموعة «دنيا الله» يميل إلى التردية والكثانى. وتتابع الحدث في تواصل سردي يهوى في مسار دواعي النمو وأسباب التطور حتى يصل للحدث في تمام مضطرد إلى النهاية الطبيعية التي يحكمها الهناء ويدعوها الموقف ويقف وراءها الفكر.

وربما كان الوصف السردي أهم ملاحح للبناء اللقى .. ذلك أنه الواجهة للدوبب للوقوف على الجزئيات المادية والمعنوية للشخصية الفاعلة في القصة.

وللمكان أحد هذه الجزئيات التي حازت اهتماماً ملحوظاً من الكاتب باعتبار أن المكان هو إطار للحدث والحيز الذى يشغله. والمكان في القصة القصيرة له أهمية كبرى لأنها تتحد على التكثيف والتركيز .. والملاحظة هنا أن الكاتب أجاد لاختيار المكان ووصفه في إيجاز موجز وريطه في موضوعية فنية بمجريات الحدث وتمط الشخصية.

ولقد تنوع المكان ما بين أحياء القاهرة الشعبية .. وهذا هو الغالب .. وما بين الريف والإسكندرية .. وفي هذا التنوع يلتقط الإشارة الدالة عليه في حيوية وتكثيف ..

ففي «دنيا الله» كان المكان وإشيا بأزمة البطل المادية وضياح أحلامه في حصار مادي ومكانى معاً. وصف للكاتب المكان فيقول (.. وكان للممكن عبارة عن حجرة أرضية بحوش بيت قديم تهدم سوره أو كاد. ولم يكن بالحجرة إلا ممرعية متجربة ومحصورة وكانون رحلة وطبق ساج) وهذا للتدنى في المكان وما يحوى مع ما يسمعه ويراه في الرؤايرة من مظاهر ترف قد لا يستحقها البعض

لمجرد أنه نال شهادة، أو وقف على واسعة ساعته .. قد أسهما مساهمة فاعلة في الإقدام على السرقة، حيث لم يعد سواها .. في نظره .. وسيلة لتحقيق هدفه ..

وهذا الحصار يقابله انفساح في المكان، هذا الانفساح المكاني أصاد إلى عم إبراهيم، توازنه مع نفسه، وقربه من جماليات الكون ونسقها البديع، وأثار فيه وجوباً يقترب به إلى الإشباح، فامتلاً الفراغ الروحي وانفجح الحصار المادي. لقد كان المكان في الموقفين كليهما محيراً إشارياً على حالة الشخصية وتأزمها .. النفسى، ويقول الكاتب: (.. بهره البحر المصطب، والسماة الملقعة بالسحب البيضاء في صفاء الورد. ومعنى يضى إلى الهدور المتقطع وهو يبتسم ..) ويساهم المكان في تحول الشخصية .. ويمضى بها إلى ماء الفراغ الروحي الذى يعانى منه (أفترت أبو قير ..) أصبح المكان قدراً ولم يعد هذا الانفساح المكاني بقادر على أن يقدم منه هذا التلق الذى لا يزال .. ولم يد أمامه .. بالحنس للظفر .. إلا المسجد، فهو برغم محدوديته إلا أنه لا نهائى من حيث المعنى والمقيمة (.. وجد نفسه أمام جامع أبى العباس فخل .. صلى ركعتين تحية للمسجد ثم جلس ..) إن اختيار المكان في القصة ساعد على التركيز والتكثيف والتحويل ..

وقد يقع الحدث في مكان واسع عريض .. ممتد، بحيث تصبح الحركة فيه مرصوبة، ويحدث شى بالمعنى العام الذى يريد الكاتب أن يعبر عنه، ومن ثم يصبح المكان رمزاً عاماً للوجود كلاً، أو المكان للعام الراضع .. ففي قصة الجبار، كانت للقوية مسرح الحدث (أخيراً ترامت القرية، واللليل يهبط من نزوة الأفق. والقوم عاكفون وراء البهائم يتوهمون بالإعياء. والخلاء المنثر بالمغيب يترامى إلى مالا نهاية ..) فالقورية في القصة ترمز لمصر المكان الجغرافى، وللليل .. بما

يوحيه من خوف ورعب وظلام يكثف المكان، إشارة إلى الجوع العام .. فى فترة زمنية.. خلا فيها العدل وغاب القانون، وضاع فيها النهار على وجوده .. والذى مجبورون بإيقاعه على الفعل، ومن ثم نجد الاعياء لازمة تضى بحالتهم .. والقصة تناقض شخصية العدل والظلم .. ومن ثم رشت المفردات الواصفة للمكان بالرمزية .. فالقانون مغيب والبريء يقتل والقاتل جبار يرتفع لا يردعه أحد .. والذى يمرغون ولكهم وراء بهائمهم فى إعياء يصتروون بالليل والخوف .. وهذه الإشارة الرمزية للمكان .. جاءت طبيعية ومتكاملة، دون أن نلمح مباشرة، أو خطابية، بالرغم من أن الموضوع يحتمل ذلك .. ولعلنا نلاحظ أن المكان قد يرتبط بقيم سلبية كالصوت (جوار الله) .. أو العنف (هادئة) أو الخوف كالسجن (قاتل) أو الأمل (زعبلوى) مما يعطى المكان خصوصية وأثره فى تطور الحدث وكشف الشخصية وتوحيها.

● ويذكر تحت الوصف المادى ما يقوم به الكاتب من تصوير للنضاريس الوجه وملامحه، وفكل الجسد، مما يعطى الإشارة إلى مسدخ الذات الخارجى.

فالكاتب عبر أنماقه التعبيرية يقبض على الذات فى جانبىها الخارجى / الداخلى .. وإن غلب على المجموعة الرصد الخارجى .. من حيث العناية برسم للشخصية ونضاريسها والمكان والعواطف والأفكار .. ويأتى ذلك عبر وسائل فنية تعتمد الرصد والحوار، والتعليق والإشارة .. وبهذا فى هذا السجال الإشارة إلى رصد النضاريس لما لها من مردود نفسى على الحدث.

فى قصة «هنا الله» كان الوصف متلائما مع الحالة الساكنة والمتحولة .. فهو فى بداية القصة ، يبدو ككل يوم

يظهر فيه ، لكنه يشعر بشئ يهيج فى الداخل ويظهر على السلامح . يرسم الكاتب صورته اليومية الساكنة فيقول (معنى يكس أرض الحجرة الواسعة باب شارد ودون ككتراث . واهتز رأسه بالنظام وبه ، وتحرك شذقاء كأنما يلوك شيئا ، فقلقت تبعا لذلك منابت الشعر الأبيض فى نقه وعارضيه ، أما صلعه فلم تكن بها شعرة واحدة) .. وبالرصد الخارجى ، ندرك مدى التحول الذى حل به ، وهو تحول مرتبط بالهائج الداخلى أيضا .. (بنا حلق الذقن مستور للصلعة تحت طاقية بيضاء كالخليب وعكست بشرته رواء ..) ويرتبط للمكان بوصف الشخصية ارتباطا واضحا وقويا كما فى قصة (جوار الله) وقصة «زعبلوى» ، وقصة (الجامع فى الدرب) وقصة (زينة) .. مما يعطى إيهام بتبادل التأثير بين المكان والذات.

فى «زعبلوى» يصف الكاتب بالغ الكتب بهذه العبارة (.. وكان له مدخل مسقوف تنفذه رجل محلا لبيع الكتب القديمة من دينية وصوفية .. وكان قميئا ضئيلا كأنه مقدمة رجل) .. ولعل الوصف الساخر بدلالته يبدى عن فقدان الرجاء فى مثل هذا المكان وفى مثل هذه الشخصية ، حيث تشع دلالة القواء والمفن والبلبى فهم سويا ..

كما قدّم شخصية الحاج فى القصة بالطريقة نفسها لبيان التأثير المتبادل (رأيت رجلا يجلس إلى مائدة وحيدا وأمامه فوق المائدة زجاجة فارغة إلى ثلثها وأخرى فارغة تماما ، فأيقنت أنى حيال سكير خطير وكان يرتدى جلبابا فضفاضاً حريريا ، وعمامة مقروطة ، ويد ساقية حتى أصل المامود ناظرا إلى المرأة فى ارتياح والتسجام وقد توردت صدفة وجهة المستدير اللوسم - رغم دنوه من الشيخوخة - بحمرة الخمر ..) إن دلالة الوصف المادى للشخصية ترتبط

بمفردات المكان وبشئ - داخليا - بحرره الأخلاقى . بالرغم من الشكل التقليدى الذى يوحى بالحدود والمحافظة على التزم.

وهذا جانب كبير وطويل وعميق نجده فى كل القصص بلا استثناء . فالكاتب حريص على الوصف السردى للمكان بمفرداته ، ولذات بلامحها ، والأثر المتبادل بين الاثنين مما يجعل منه أحد ملامح البناء فى قصصه .

وإذا كان السرد مهيمنا على قصص المجموعة مع التقاط الجزئيات الفعالة ، فإن الكاتب قد وظف فى ثلثا البناء السردى الشداعى وتيار الرعى حيث طرحه كوظيفة فنية تكشف مضمون الذات وأحلامها ومعاناتها وما يعنى فى الذهن من فروسى فى الفكر والوجدان . وتيار الرعى قليل لكنه وفى بوظيفته حيث جعل الشخصية تنحصر . من القيد الخارجى . لتعبر عن داخلها .. ولعلنا نلمح ذلك بوفرة فى قصص (جوار الله - ضد مجهول - زينة) وبها يتراوح الخارج والداخل بين الطول والقصر ، والحصن والغياب .

والكاتب السارد فى مثل هذه الحالة له تحكمه وسطوته وهو يندب نفسه فى التعبير عن الشخصيات فى موقفها وفى توجيه الحدث .

فالصوت والضوء منه والبعد عن التفكير فيه استبح أن يستخدم الكاتب تيار الرعى حيث يبرز حديث النفس هاجس للخوف فى نسق سردى غير ملفوظ ومن ثم عزى الصوت فى قصة (جوار الله) الذات فى بعض استرجاعاتها وروعيها ..

(تكررت تفجدة صباها بقوة مؤثرة ، ورجع عبد العظيم إلى ملعب الطفولة فطوق كل شئ به بغلة القلب ..) ويكشف الداخل حقد عبد العظيم على عمه وتعلبه الموت (هل قضى على بالباء



نجيب محفوظ القلم والسكين

في هذه الحجرة الكعوبية وعلى مقربة من هذه العجوز الوقحة طيلة ليل الشتاء البارد والعجوز عمته ، ووصفها بـ «الوقحة» تعرية لغرضه المادى وفصح لرغبته الخاصة . وفي أثناء إجراءات الدفن يفرض عبد العظيم في دخله ويغرر بعيه بعيداً عن الحزن الذى يستتبعه الحدث ويفرق في اهتماماته الفاسدة (عاهد الله على أن يجرى له (ابنه) جراحة لاستئصال الورثتين .. فهذا خير على أية حال من أن يتهده رومانوزم القلب .. وعاهد ربه أيضاً على الإقلاع ما أمكن عن المواد الدهنية كما أشار عليه الطبيب .. بغض النظر عن الشسوة المنتظرة .. وحن قلبه إلى البيت والأولاد بقوة وجد فيها العزاء عما ساوره من قلق) .. إن تيار الوعي هنا .. بين حرص الشخصية على الحياة والتمتع برغائنها في حدود المعقول وتجسيد بعض من الأمن له ولأسرته .. وهذا تحول نفسى أفرزته تجزية الموت .. في مردودها على الذات .. وإذا كان السرد هنا غالباً على تيار الوعي بشكل واضح . فلماذا نجد في

قصتي (قاتل ، موعد) خلوصاً كافياً لتيار الوعي .. وربما جاءت غلبة تيار الوعي على السرد فيهما لأن طبيعة الشخصية تتحمل ذلك .. فهي شخصية غير عادية (تتضمن خلال القطة الواحدة أو المنظر المفرد أوالاً متضادة من المشاعر أو الأفكار وصوراً واضحة للذهن ثارة وأخرى غير واضحة) ففي قصة (موعد) يمكن تيار الوعي قلعة الذات وهمومها .. وقد وقع البطل تحت هاجس الموت مما أحدث خلا في الذات وجوا لأسرة وهو يلقب زوجته في قلق وهي ترصد في قلق .. إن القلق راية سوداء تحتوي القلب بالحزن والخوف .. في هذا الجو القابض يكشف الداخل عبر انديال تيار الوعي ليسكن الأزمة الطاحنة الناشئة في الداخل .. والتي كان أحد معالمها اللغوية ، سيطرة الاستفهام والتساؤل (.. لا شيء يبكي لا شيئاً ، البكاء نفسه لا حقيقى كالقراءة . كالخمر، كهذه الأنغام الصادرة عن الراديو تنعى الحياة كلها . لم لا يجذبها إليها بكل سره؟ ولكن أية فائدة ترجى من ذلك إلا أن تزيد من تعقيد الأمور واختلاطها وقسوتها ووحشتها؟ ولم يحول جلسة العشاء إلى مأتم والغناء إلى حداد . إن بوخر ذلك وإن يقدم ، ولكنه سيهدم الأسرة معاً ..) إن الألفاظ المصاحبة تنسج باليأس والقتامة والخوف . (البكاء ، ينسج ، للقصة ، الوحشة ، مأتم ، حداد ، يهدم) . إنها ألفاظ ذات مجال دلالى خاص بالأزمة في الوقت الذى تنفد ألفاظ متضادة فيها البطل برغم دلالاتها على الحياة / الفرح (قراءة ، أنغام ،

الحياة ، يجذبها ، غناء) هذان المجالان الدلاليان يشتجران في الذات في صراع مأساوى حاد .. وشخصية كهذه لا يلاممها إلا غلبة تيار الوعي وسيطرته .. إنه حركة-حقتلة إلى الخلف وإلى الأمام ..

إن نجيب محفوظ وهو يرصد الشخصية من الخارج ، ومن الداخل ، لا يعتمد على التناول بشكل تفصيلي وإنما يتدرج من البداية إلى النهاية ويرأو ح بين الداخل والخارج بحيث تكون الملامح الداخلية . وهي الأساس . والخارجية قد وضعت ضاماً . ومن ثم يصبح التصعيد فى الحدث من أهم الوسائل المعينة لعمق الحدث والشخصية ثم الكشف عن المعنى العميق خلف اللبس .. وهو تصعيد يبدأ دائماً من تصوير الواقع المدرك إدراكاً مباشراً - باستثناء قصة - حنظل والعسكري - إلى التعبير عن الخيال ورصد الظلال الجانبية والمشاعر الوجدانية للموقف ، وللحدث ، وللشخصية . مما يعمق منها جميعاً ويصغرها في بنية لغوية متماسكة تصبح مغارقة للواقع ومتعالية عليه مع كونها صورة للوجود الإنسانى الذى يكتنفه الصراع .. ويشمله الجدل بين الحق والباطل ، والجمال والقبح ، والظلم والعدل ، والرغبة والرغبة ، والموت والحياة . ■

هامش

(١) من المعروف أن نجيب محفوظ حصل على جائزة «نوبل» عن أعماله: «دنيا الله» والذلائع، و«ثلاثة فوق الليل» ومصدرت للجمعة عام ١٩٦٣ .

الرجل : تصوير للفنان عادل ثابت





ثروة فوق النيل حوار مع الوجود

(١) فا

هؤلاء الذين تحول وجردهم إلى حالة وعى بالأزمة... أزمة الوجود... أزمة الانتماء... الذين اكتشفوا ضياع المعنى فذهبوا في رحلة طويلة بحثا عن معنى جديد. قطعوا الصلة بالثائق والحالي وذهبوا إلى التاريخي، الأسطوري، العنصري والكوني. محاولة لتوسيع مساحة الرؤية، البحث عن اختيارات جديدة، عن فهم أعمق... عن أسلوب جديد للتعامل مع هذا الوعي المتهيب، المحيط بضمياع الحلم وعدم القدرة على المشاركة... المشفق، الحزين والفراغ... وجوب

الرحيل... إعادة تعريف المعنى.. إعادة تعريف الذات وعلاقتها بالوجود. عتقاء تحاول أن تعتري حتى تولد من جديد. هذه ليست محاولة لقراءة النص بقدر ما هي محاولة لإعادة كتابته.. قص ولصق، محاولة لاستخراج تأويل. بناء رؤية لحالة وجود.

(٢)

رجال ونساء يلتقون على حدود كل شيء. على حدود الزمن: قراءة القصة لا تكون لديها أي شعور بامتداد زمني. الزمن يتحول من مساحة إلى كثافة لحظية تتقاطع فيها كل العصور... يرتبط الحالي بالتاريخي ويرتبط التاريخي بالأبدي والأزلي. السلطة المطلقة لحقائق عقارب الساعة تسقط، يخترق العقل كل اللواجز التي تفصل الحاضر عن الماضي والمستقبل. هذا التكليف الزمني يخلق لديها شعورا قويا بالأزمة، بالتواجد في مرحلة انتقال، اقتراب حدوث شيء. مواجهة مع الوجود بمعناه المطلق والوقوف أمام لحظيته، قصر الفرصة المتاحة لإدراك المعنى «الحياة ستمضي دون أن ندرك ما يمر به».

على حدود المكان، عند ذلك الخط الذي يفصل المدينة عن الدير، على مساحة وجود بلا جذور غير ثابتة «نحن نعيش فوق أسماء فتهتز لوقع أي قدم».

تأكيد لمعنى الانتقال، فالدار دار عبور وليست دار إقامة.

على حدود الوعي، الحشيش رمز لحالة وجود: التخلص من قيود العقل والمنطق، اكتساب حرية جديدة على تشكيل المرئي والمحسوس، حرية حركة في الزمن، الذاكرة والتاريخ، واللحظة الزائلة مادة لينة تقبل كل الأشكال «عندما يسرى سحر الفس المذاب في القهوة للسادة فسوف تتغير الأشياء، ستحل الأشكال المجردة والتكميلية والسريرية والوحشية مكان الجزيروينا والكافور والأكاسيا وعرائس العوامات، أما الإنسان فيرتد إلى العصر الطحلي».

(٣)

الإنسان، عندما يواجه بشوه الواقع، الاقتراب من انهيار، اغتيال العلم بيد قوى خارجية عليه... عدم قدرته على تغيير هذا الواقع بالفعل... يتشرد على ذاته ويذهب إلى الحد الأقصى بحثا عن أرض جديدة. يصبح المجتمع، كل ما هو عام... ما هو خارج دائرة الوجود الفردي، قوة منقط خائفة. العوامة على حافة المدينة والحياة تهدر بجوارها، يخترق الصوت حواجز العزلة ويفرض نفسه على الحوار، ولكن هناك، على الهاش، يأخذ الواقع صورة مختلفة:

تتحول حياة الفرد إلى حالة خوف مستمرة من قوى خارجية تحاول أن

طارق مناصر

لهذه العروسة. يتخلص من تأثير كل المعاني الجاهزة للحياة ويجد نفسه في مواجهة للفراغ إلا معنى، وتذكروا الأسس العالية التي استقر عليها المعنى قديما، وسلموا بأنها ذهبت إلى غير رجعة، فطلى أى أساس جديد نقيم للمعنى.

ياخذنا نحيب محفوظ بهذه الأسطر إلى تقرير السؤال الرئيسى للقرن الذى نحياه. ثم لا يتعامل مع السؤال بقدر ما يتعامل مع حالة الوجود التى تتولد عنه. تقلص الوعى إلى حالة عميقة من الوعى بالذات، بالحد الفردى الذى يصبح مثاهى الصفر أمام الوعى بالكونى. هذا الوعى باللاتهنسائى، بالأزلى والأبدى وارتباطه فى الوقت ذاته بالوعى الذاتى، بالمتحد، يكسب الصورة المستتبة للحياة بعدا جديدا: الحب، يفقد الزمن قيمته، تفقد كل المعانى معناها فى انتظار معنى جديد؛ ما قيمة أن تبقى أو أن تذهب أو أن تتمر كسلحفاة. ولما كان الزمن التاريخى لا شيء بالقياس إلى الزمن الكونى فضاء فى الواقع معاصرة لحواء. وفى هذا الوضع تتكشف للإنسان سخافة وجوده الشخصى، شعر بتأهيه الصغر، بفقدان الوزن والأهمية، التفاهة، يرى كل فعل من أفعاله تحت هذا الضوء فى صورة مضحكة، مزلة، ضحك أسود ساخر قاطع كالتصل:

= وما هو القمر ينتظر المهاجرين.
ولخشى ما أخشاه أن يضيق للهِ بنا.
= كما ضاق كل شيء بكل شيء.
= وكما يضيق رجب بشيقاته.
= وكما يضيق الضيق بالضيق.
= والحل ألا يوجد حل؟

= بلى علينا أن نتماسك حتى نخير وجه الأرض.
= أو نبقى فيما نحن فيه وهو خير وأبقى.

(٤)

علما نفرض على الفرد مواجهة وجوده فى لحظات الانكسار، تشمل مسئولية تبرير هذا الوجود أمام واقع سابى، يفقد ارتباطه بالمصدر الخارجى للمعنى، يفقد القدرة على الانتماء للرؤية الاجتماعية التى أنشئت هذا الواقع، تكشف له هذه الرؤية عن فراغها، عن كل ما تحويه من تصنع. يفقد القدرة على المشاركة وينفلق فى عالمه الخاص، لا ينتمى إلى أى شيء خارج دائرة وجوده الضيقة. «للك تقولين إنهم مصريون. إنهم عرب، إنهم بشر، ثم إنهم ملتقون فلا يمكن أن يكون هناك حد لهمومهم، الحق أننا لا مصريون ولا عرب ولا بشر نحن لا ننتمى لشيء إلا

نفرض نفسها على فرديته، تشكل الواقع الذى يعيشه ثم نفرض عليه الانتماء لهذا الواقع بصورة محددة. يكسب نوعا جديدا من اللامبالاة: «لأننا نخاف البروليس واليهوى والإنجليز والأمريكان والظاهر والباطن فقد انتهى بنا الأمر لأنخاف شيئا».

تصبح العلاقة بين العام والخاص حالة انعدام ثقة فى التأثير، فى تأثير الفعل أو أهمية الاختيار، انعدام الشعور بالوزن والأهمية «ندى أن السفينة تسير دون حاجة إلى رأينا أو معاونتنا. وإن أى تفكير بد ذلك إن يجرى شيئا... فضلا عن ذلك فإن الدنيا لا تهتما كما أننا لا نهتم الدنيا فى شيء».

تكتسب أى رسالة قادمة من المجتمع صبغة فكاهية، تؤكد العزلة وتقطع الصلة.

= إذا أردت أن تضحك فانظر إلى الأرض من فوق.

= وياخذت الذين مستقرهم فوق.

= ولكن يصعدور اللاتحة المالية الجديدة سيهدأ كل بال.

= هل تطبق اللاتحة على الحيوان أيضا؟

= رعى فيها أن تطبق على الحيوان أولا.



نجيب محفوظ القلم والسكين

«إذا لم يكن في اللجوس من يعنى برصد كوكبنا ودراسة أحواله الفزيية فنحن متالمون. ونرى كيف يفسر الراصد مجلسا الضناك بين اجتماع شمله وحنى تقوضه، سيقول ثمة تجمعات دقيقة تلتف غبارا مما يكثر في الغلاف الجوى للكوكب وتصدر عنها أصوات مبهمه لا يمكن فهمها ما دما لم نصل بعد إلى معرفة أى فكرة عن تكوينها. ويزيد حجم هذه للتجمعات بين مرة وأخرى مما يدل على أنها تتكاثر بطريقة ما، ذاتية أو خارجية، ولذلك فمن غير المستبعد أن يوجد نوع من الحياة البدائية في ذلك الكوكب البارد خلانا للرائى القائل باستحالة وجود حياة في غير الأجواء الدارية، ومن السجيب أن هذه التجمعات الدقيقة تختفى لتعود من جديد ويكرر الحال على هذا المنوال دون هدف واضح مما يرجح معه الرأى القائل بعدم وجود حياة بالمعنى الصحيح على الأقل. حسر اللجباب عن سافيه المشمزتين وضحك عاليا ليرى الراصد ويسمع. وقال بل لنا حياة وقد أوغلنا في الفهم حتى أدركنا اللامضى وسوف نوغل أكثر فأكثر ولا أحد يستطيع التكهّن بما سيكون».

تسترقف كل المعانى تجف وتذبل، وبقى صورة واحدة تقوض نفسها وبوقه: «لا حركة البتة في الحقيقة. حركة دائرية حول محور جامد، حركة دائرية ثمرتها

الحتمية الدوار. في غوبوية الدوار تختفى جميع الأشياء الشمية، من بين هذه الأشياء العلب والطعم. والأهل المنصيون في القرية الطيبة، والزوجة والابنة تحت غشا الأرض. وكلمات مشتتة بالعماس دفنت تحت ركام من الثلج».

إذا أضفنا إلى هذه الصورة الكسبية سفاحة الواقع اليومى شهر (زمان) الغبار والأكاذيب، الصجرة الطويلة العالمة، السقف، مخزن كذيب لدخان السجائر. الملقات تنعم براحه الموت فوق الأرفف، وبها من تسلية أن تلاحظ جديّة الموظف وهو يؤدى عملا ناهيا. التصيل فى السراكى، الحفظ فى الملقات، المصادر الواردة. النمل والصراصير والحكوبت ورائحة الغبار المتسللة من اللواقظ المغلفة. نجدنا فى مواجهة مباشرة مع معنى الأزمة.

(٥)

ثثرة فوق النيل ليست وصفا لهذه المأساة بقدر ما هى محاولة للتكثيف والتقليل داخل العمارة (هذه المساحة الهامشية على حدود المدينة). محاولة لاكتشاف الواقع، أنت تشعر وأنت تقرأ أن هذه الرواية كسبت فقرة بفقرة؛ أن الكاتب بدأ برؤية العمارة كتكثيف لأزمة المجتمع وأخذ يسير حولها، يتركها تتطور تطورها الطبيعى، تكشف له عن ذاتها مما تدعه يشكلها، تكشف له عما تحت السطح وبعد أن بنيت العمارة (تكثيف الأزمة) وضع داخلها مجموعة من الأفراد: محام، موظفان، معلم، ناقد، كاتب، صحفية، زوجة، مترجمة.... طالبة.... ثم ترك هؤلاء الأشخاص يثرثرون داخل العمارة (الشخصيات باستثناء أنيس» لا تتكون أسمانا من مطلق وجودها الشخصى، حواراتها الداخلية، بقدر ما تتكون فى نظرنا من خلال التفاعل مع الآخر وتفاعلها مع

العمارة) تكونا تدريجياً متأنياً. ومن خلال الثثرة يكشفون له عن أنفسهم.... عن أبعاد جديدة للمأساة.

حين ننظر من خلال عوى سمارة= الصحفية القادمة من قلب المجتمع، المشاركة بتفدية ولكنها صادقة، «من يأخذن الحياة مأخذ الجد»- إلى الآخرين (أو على الأصح حين ننظر من خلال عوى أنيس إلى ما كتبته فى مفكرتها) فنحن نرى صوراً مشوشة لأشخاص بشر... جثا حية على وشك التمنف.

مصطفى راشد:

هو يعى خواؤه النفسى تماما، ويجد ملاذه فى الجزيرة والمطلق. ولكنه لا يعى فيما يبدو الخدعة التى يخدع بها نفسه وهو يطالع إلى المستحيل بلا منهج ولا جهد حقيقى، معتمدا على التأمل المسطور. كأن المطلق ما هو إلا مبرر للإيمان ولكنه يهبه إحساسا بالوقوف تفاهته الحقيقية؛ وهو- ككثيرين ممن أقابلهم فى الحفلات العامة - ذو مظهر براق بالغافة وباطن أجوف متداع ففوح منه العناسة والثلاثة.

على السيد:

وغد كبير يقيم أسمة الجمالية على المنفعة المادية فلا يضطر إلى قول الحق إلا إذا خاناه الحظ وعند ذلك ينقلب إلى وغد ساخر هجاء بلا رحمة. ويطارده الإحساس بالفخافة والخيانة والعبث فيحسنى فى سبيل الجزيرة أو الأهلان الفريية عن إنسانية جديدة تتخايل أمام عييله من خلال الضباب المهلك. وهو مثال لطائفة من المعاصرين الذين يهيمنون على وجوههم بلا عقيدة ولا خلق، ولا يتورع عن ارتكاب جريمة إذا أمّن من العقاب.

خالد علون:

وجد مهريه فى الجزيرة والجنس والفن الهلامى الذى يفصح ما تحدى عليه

جوانحه من انحلال وإياحية. من الصعب الفصل إذا كان فقدته للعقيدة - أى عقيدة - هو الذى تأدى به إلى الانحلال أم أن انحلاله هو الذى ساقه إلى رفض العقائد، لذلك لا أستبعد أن يرجع إلى الإيمان التقليدى إذا نصب معيبله. وهو دون أصحابه يأخذ من المجتمع دون أن يعطيه شيئا. إلا قصصا مثل قصة الزمار الذى انقلب زمماره إلى حية تسمى.

الصورة من الخارج.... صورة واقعية مجموعات المتناقضين الذين يطفون على السطح، متخذين من الثقافة رخصة للانحلال... تحطيم الركائز التقليدية دون الارتقاء إلى حالة وجود أكثر نوجها. من الصعب الفصل إذا كان فقدته للعقيدة - أى عقيدة - هو الذى تأدى به إلى الانحلال أم أن انحلاله هو الذى ساقه إلى رفض العقائد، ولكن المؤكد هو الارتباط المتبادل بين الانحلال ولقد العقيدة (أى عقيدة) وأن كليهما مبنى على ثروة ثقافية عميقة فى غياب تطور روحى يواكبها.

داخل العروامة، ومن خلال الشرثرة تأخذ هذه الصورة درجات لونية أعمق وأرق. ومن خلال النحان المتشعر استكثت يد ليلي فى يد خالد. أصدقاء العمر والعزاء، كتعشب العلاقات - التى تبدو للمجتمع إياحية، الجنس هو مبررها الوحيد - بعدا إنسانيا مضيقا بالأسى. التلاقي محاولة للبحث عن اللغز... الامتلاء... خوف من الفناء... عندما تبدأ سهرة جديدة يتكاثف شعور بالمشعر. ويطمئن الوجود، وتكوارى فكرة النهاية، فتتهدأ فرصة نادرة لممارسة الشعور بالفرد.

نغابا بأن هذه النماذج المنحلة تحوى بداخلها وجودا بشريا، إن تحت هذه الطبقات من العفونة نوعا عميقا من الحزن والحسرة، حاجة شديدة إلى

للاواصل. حين نغظر من خلال عيني أنيس إلى ليلي زيدان (التي تنظر إليها سمارة (المجتمع) على أنها، المترجمة الشقراء العانس التى تدوم أنها رائدة شهيدة على حين أنها رائدة محمنة منحلة،)، فتحن نرى ليلي زيدان صديقة الأرواح العفنة الماضية. عائسا فى الخامسة والثلاثين كما يبدى لرائدة فى فضواء الحرية مرقنت من بؤرة محافظة. ولت لم تسمها لكن مصها الكبير. هذه التجاعيد الخفيفة كازغب حول طرف العين والقم. ومصححة من الجفاف القاسى المقر لإناء لم يدعج بهاء. نعى أننا أمام ضحايا. أفراد ملثقا كانوا فى مرحلة ما متغللين بالشورة وللحماص ولكن انطفئوا تدريجيا أمام المسامة. كل أنواع الانتماء إلى أى شيء، الحماص أو المشاركة، أصبحت تكريات قديمة شبه منسية، تحمل بين طياتها معاني الأسى والمخزية:

«قال خالد:

فى صباى لم يكن ثمة سؤال بلا جواب، والأرض لم تكن تدور والأمل يمد فى المستقبل بسرعة مائة مليون سنة ضوئية».

«وقال مصطفى راشد:

ويوما كسدت أمهلك أنا وأنيس فى مظاهرة ثورية».

وحين نسمع مصطفى راشد يصف «الذين، يقطنون النظارة بخفة دمهم، هؤلاء الذين، يعيشون بلا عقيدة، يقضون أوقاتهم فى اللعب ليسوا أنهم سيتحولون بعد قليل إلى رماذ وبرادة حديد وأزوت ونيتروجين وماء، ويرهقهم فى الوقت ذاته أن الحياة تفرض عليهم أروانا من الجديدة الحادة التى لا معنى لها، وأن المجانين من حولهم يهددونهم بالنسف فى أى لحظة... نرى أن الأزمة ليست أزمة علاقة بالمجتمع فى لحظة من

لحظاته التاريخية (اللحظة التى تسبق الهزيمة).

كما قرأ كثير هذه الرواية، ولكنها فى المقام الأول أزمة وجودهم فى الحياة. تلك الأزمة التى تنسأها داخل المعادلات اليومية السخيفة حتى تكشف لنا عن ذاتها من خلال التحلل التدريجى لكل شيء، التعفن البطيء الذى ينتهى إلى الموت، وأمام هذا الموت، هذا الرغى بحتمية الفناء، تنفد كل المعانى حرارتها... ويفق الإنسان وحيدا أمام البرودة المنفصلة بإصرار إلى دللته... ويصعب معنى الفكرة... أن لا صلة حقيقية تربطه بالأشياء الأخرى، بالأشخاص الآخرين... أنه وحده أمام المسامة.

دخل العروامة لا يستطيعون التخلص من الغربة، التلاقي التام، كسر الحواجز التى تفصل بينهم وتفرس عليهم العزلة والتشرد... أنيس مركز العروامة عندما يفتح النظر فى وجوههم تتكشف له عن ملامح جديدة كأنها رجوه غريبة، إنه يراهم عبادة بأذنه ومن وراء سحببات النحان ومن خلال الأفكار والمعاملات ولكنه إذا ركز عليهم تركيزا تلقائيا نالفا وجد نفسه غريبا وسط غرباء، ورأى الخراب فى التجاعيد الخفيفة حول عيني ليلي زيدان. ولمح قصوة اللحية فى ابتسامه رجب التهمكية، وتلوح الدنيا غريبة أيضا لا يدري موقعها من الزمان ولها لا توجد أصلا.

هذه الغربة التى يعبر عنها أنيس، ليست غربة شعور بقدر ما هى غربة نظر. تهتك الغلالة الرقيقة التى تغطى كل الأشياء، حاجز المعادية الذى يفصلها عنا ويمعنا من رؤية تفردنا... العجب والاشعر بالفزعة أمام ما نراه... أشياء من قلب حياتنا نراها لأول مرة، أجزاء من الجسم نعى أن لها وجودها الخاص، واستيقظ على ساقه المطروحة لصق



نجيب محفوظ القلم والسكين

الصينية، طويلة بارزة للظلم، بامتة تحت الضوء الأزرق، كثيفة الشعر، كبيرة الأصابع مقوسة الأظفار من طول إفعالها بلا لُص، فقاد بكورها وعجب لعوض من جسمه كيف يدور كالغريب، تحت هذا الضوء الأزرق الجديد (رمز الخروج من الضؤود المعادة للعقل إلى أبعاد أعمق) ينكسر جدار التجاهل الذي يحكم رويتنا للوجود من حولنا، ومن خلال اللون الرمادي العمل الذي كان يغشى سطح كل الأشياء أمام أعيننا تظهر الألوان الحقيقية والأشكال الحقيقية... إنك هذا تقف أمام الوجود... إنك وحدك... وإن الفرصة المتاحة لإقامة الحوار محدودة.

(٦)

أنيس... حين ندع صورته الخارجية التي نتمسك على سمسارة: «موظف خائب، زوج سابق، أب سابق، صامت ذاهل ليلا ونهارا، مثقف يقال، ولا يملك من الدنيا إلا مكتبة دسمة، يخلو إلى أحيانا أنه نصف مجنون، أو نصف ميت، نجح في أن يلصق تماما ما يهرب منه، نسي نفسه، توحي ضخامة هيكله بقوة كان يمكن أن توجد. يمكن أن نصفه بأى شيء أو لا نجد له أية صفة على الإطلاق. سره في رأسه. يمكن أن تطلعن إليه كما تطلعن إلى مقعد خال، حين ندع هذه الصورة السطحية وندخل

إلى عقله تنفجر المعاني أمام أعيننا وندخل إلى الأبعاد الحقيقية للوجود..
العوامة بالتمسية لأنيس لميت دلرا. موقفة - كما هي للآخرين - وأتيتها للهروب من ضافة حياته اليومية، يبقى فيها لحظات من السهل ثم يعود لتحويل دوره المصطنع على مسرح الحياة. العوامة له دلر وعزاه: «أنتم وحدكم أيها للزلاء لا خير فيكم، والعزاء حين نلتص العزاء في قول ذلك الصديق الذي قال: فلنعم أنت في العوامة لن تكلف مليما واحدا من إيجارها، وعليك أن تعد لنا كل شيء». يبقى فيها ويمعدا للآخرين، لاستهلاك العيش (رمز التأمل). ولكنه لا يجعل العيب المالي لهذا النشاط... يدفعه الآخرون لقاء للتغلى عن مسؤوليتهم عن العوامة، عن عيب البحث عن معنى حقيقية لحياتهم. يستبدلون هذه المسؤولية بمسؤوليتهم عن وجود العوامة (محاولة البحث عن معنى، عن هدف)، بترواحهم داخلها (رفض المساهمة القائمة). توادج ويستبدل التأمل.. البحث عن معنى... بالهروب من اللا معنى إلى حالة من انعدام الوزن... تحويل التأمل إلى ذهول مختلط بإباحية وانحلال، مضانف إليهم كم مهول من الشرثرة الثقافية تضفى على هذا الانحلال طبقة سطحية من الشرعية. هم مثل كثير من متقني العالم اليوم، يهيمن على وجوههم بلا عبقودة ولا خلق، «يتطلعون إلى المستحيل بلا منهج أو جهد حقيقي»، «مظهر براق بالثقافة وباطن أجوف متذاع نوح منه التعاسة والتئانة، من الصعب الفصل إذا كان فقدهم للعقيدة = أى عقيدة - هو الذي تأدى بهم إلى الانحلال لم أن انحلالهم هو للذي ساقهم إلى رفض العقائد، يأخذون من المجتمع دون أن يسطوه شيئا «إلا قصصا مثل قصة الزمار الذي انقلب مزماره إلى حية نسي».

يلتقون هذه المسؤولية على كصف أنيس، الذي يصبح بشكل ما المبرر الوحيد لوجود العوامة. المثقف الحقيقي الذي يعلى الثقافة دورا ومعنى روحيا، يحمل عيبه الشك والقلق اللذين يمتلئان المتكونين الأساسيين للوجود في العوامة، هذه الأرض المتطرفة التي يرحل إليها كل باحث عن معنى جديد. تعريف جديد للواقع. يولج استحالة المطابقة الموضوعية مع مثل عليا، بالارتقاء إلى نوع من الاستيعاب الذاتي للحقيقة. يتحول الشك والقلق إلى احتشال بالوجود... تمتد لحدود العقل وتفسير للمعنى من خلال التمثيل والرمز. تأخذ علاقة الإنسان بالوجود صورة أكثر عمقا من صورتها في الغرب، تتعدى كونها أزمة رعى ذاتي محدود بالتفكير المنطقي العقلاني، أزمة الوقوف المفرور أمام المرأة، اعتبار الذات مركز الكون، واعتبار التفكير المنطقي النقدي (المرأة) الوسيلة الأساسية لإعادة تشكيل الذات، بالرغم من انعدام قدرتها على اختراق السطح.. التعريف... ومع استبدال التعريف بالتشكيل يخلق اللامعنى: إمكانية كل الأشكال، وعدم ارتباطها بتصور أكبر للأصل والهدف، العلاقة بالكون. تتكسب الأزمة من خلال أنيس قدرة حضارات الشرق على التخيل والتأمل، الارتقاء فوق العقل، استغلال التمثيل التاريخي والأسطوري واللغوي للصعود إلى درجات أعلى من الوعي. تكذب أبعادا صوفية من حيث التحايل بالمادى للوصول للمطلق. يتحول المدولوج السمر بين الإنسان وصورته المعكوسة في مرآة الشكل (الثقافة التي تغلفنا داخل وجودنا الفردي وأشكاله الممكنة) إلى انفعال على الكون (توحيد بين وجودنا الفردي والوجود بمعناه المطلق)... إعادة تعريف الأشياء (اختراقها)... الوجود والتاريخ... إعادة التعريف... إعادة الخلق:

حمل أنيس المجرمة إلى عتبة الشرفة بعد أن زودها بقطع من اللحم. تعرضت هناك لتيار الهواء وراح ينتظر. واتسعت المراكز المحترقة في شتى القطع حتى استحال سواد اللحم حمرة متوهجة هشة عسيقة ناعمة. وانذلت عشرات من الألسنة الصغيرة المرسومة بالشفق، فانتشرت، ثم تلاقت أجنتها مكونة موجة رافعة نقية شفافة مكحلة الأطراف بزرق خيالية، ثم أرت قطاير من جوفها سرب من عناقيد الشرر... واعترف فيما بينه وبين نفسه بإعجابه غير المحدود بالدار، إنها أجمل من الورود والأعشاب والفجر الجنسي، فكيف أمكن أن تطوى بين جوانبها أكبر قرة مدمرة ؟.

«وليس كالمزن يقتحم عليك المأوى بلا دعوة، وأمس قبال لي للفجر عند طلوعه إنه في الحقيقة لا سم له».

«ولكن مادام الهاموش حيوانا ثدييا فلا خوف علينا. والحق أنه لولا أن الكواكب تدور حول الشمس لتحقق لنا الخلود».

«ربح نجم في الأفق كبسة صافية. سأله عن المخبرين وهل يراقبون العلم حقاً. فأجاب أنهم يراقبون المغيثين لا المساطيل، وإن اللجم تلمع كلما اقتربت من الأرض وتخبر كلما أوغلت في الفضاء. وإن بعض الأسماء التي تزين القبة صدرت في الأصل عن نجوم قد كفلها العلم، وأن القوة التي تستخره للأشياء أقوى من القوى التي تستخره لأشياء، وتهاوى شهاب قبة حتى خال أنه استقر وراء العوامة خلف اللبضع».

«ولا شيء يبدو راسخ الإيمان كخبرة اللبئخ. كما أن إصرار الهاموش يستحق الإعجاب. ولكن إذا فقدت أنات عمر الخيام حرارتها فقل على الراحة السلام. وجميع هؤلاء الساخرين تكوينات ذرية. وما هو كل فرد منهم يتحل إلى عدد محدود من الذرات. فقدوا الشكل واللون،

اختلقوا تماماً، ولم يعد منهم شيء يرى بالعين المجردة، وليس هنالك إلا أصوات».

«استلم لمطر الأشجار وهي تطوق الطريق على طوله بإحكام جمالي خارق. لو تبادلنا مواضعها على جانبي الطريق لانهارت الطوم والمعارف. وما هي حية تسمى حول غصن تريد أن تقول شيئا. أجل قولي شيئا يستحق أن يسمع».

«والانتظار شعور مؤرق ولا شفاء منه إلا بيلمس الخلود. وقبل ذلك لا للدول يؤنس ولا لأسراب العمام الأبيض. وترى بعين قلقة تقوض المجلس كما ترى جميع النهايات. والقمر بازرغ فوق أغصان الأكاسيا يؤكد هذه الواسوس ولا يظفها. وما دلم ذلك كذلك فحتى قبل الخير يشبه الدم. ويصنق الصدر بأي حكمة إلا حكمة تدعى جميع الحكم. فليذهب العذاب المتراجع أمام الصمر إلى غير زجعة. وعندما نهاجر إلى القمر فسكن أول مهاجرين بهاجرون هربا من لا شيء إلى لا شيء». قولمصرنا على نسج الحكواتي الذي غنى ذات مساء في قريتنا مع تقيق الصناديق».

«كان يفكر في الحلقات المفرغة التي تصاصره كل يوم كشرق الشمس وغروبها ويزرع للقمر وأقوله والمضبور والانصراف في للوزارة والإقبال والإدبار في الجلصة والصحو واللوم، تلك الحلقات المتكررة بالنهاية والتي تجعل من أي شيء لا شيء. وقد دلم معها الآباء والأجداد، وتنتظر الأرض لتختار لا يعرف للجزع لتستمد من آمالنا ونسراتنا أسعد لتريتها. فلا بأس أن نتقدم الأشرواق في سحابت للذخان المضمخ بشذا السحر المحرم الغامض».

«وأمام هذه القادرة على الزوية، القدرة على تصرية الأشياء والتخز إلى حقيقتها... والمقارنة بالكون... بلا

نهائية الزمن... تصحح لنا تفاهة وجودنا... مخاوفنا وآمالنا... ويتكشف سطحية فهمنا لحقيقة هذا الوجود... تلك الأهمية والظفورة التي تغطي بها كآته للهدف وراء الكون... ولكن برغم تفاهة وجودنا، فلنا حياة وقد أوغلتنا في الفهم حتى أتركنا اللاعسى وسوف فوغل أكثر فأكثر ولا أحد يستطيع التكهون بما سيكون». مع أنيس يصبح هذا الرعي المكتسب. ويجوده الذاتي ويضالته هذا الوجود أمام الكون. مفتاحاً للحوار...

بداية العلاقة الحقيقية:

«وتكلم الظلام خارج الشرفة. فقال لا تكثرت لشيء. ألتحد صوته مع شعاع نجم كابى الاحمرار قطع المسافة إلى غرزنكا في مائة مليون سنة ضوئية. وقال أيضا لا تجعل من الحياة عبثا. أجل حتى المدير العام نفسه سيخفى ذات يوم كما أخفى اللور من قلبك، ولم يد القلب من هم يحمله منذ دفن في التراب أعز ما كان يملكه».

«وإنتم المدير العام نفسه بما له من سلطة تنص عليها اللائحة العامة للشؤون المالية والإدارية لا يتجاوز اختصاصه شؤون الوارد والمصادر. وشمة آلاف من الشهب تتكاثر من الكواكب لتحرق وتبتد منهالة على جو الأرض دون أن تمر بالأرض أو تسجل في دفتر الوارد. أما الألم فقد خص به القلب وحده».

«الطائرات الأمريكية ضربت فينتام الشمالية. كازمة كوبا تنكرو؟ وأما عن الإشاعات فهي لا تحصي. وهناك الهاربة التي يرقد على حافتها العالم والاحوم والجميحات التعاونية، وهل من جديد عن الصمال والفلاحين؟ والأشربة والعملة الصعبة، والأشراكية ولكتناظ الطرقات بالسيارات الخاصة، وقال أنيس لنفسه: كل ذلك يستقر في جوف الجوزة ثم يخبز دخانا، كالمالوخة التي طبخها عم



نجيب محفوظ القلم والسكين

عبيده. وشعارنا القديم: لو لم أكن لعمليق أن أكون. وعندما يتوجه في السماء نور كهذه المجمرة يقول المرشد إن نجما قد انفجر وانفجرت بالتالي مجموعته الكوكبية وانتشر الكل غبارا. وثأت مرة تساقط الغبار على سطح الأرض فنشأت الحياة. وتقول لي بعد ذلك سأخضع من مرتبك يومين. أو تقول لي لست بغيا. وقد لفص المصري ذلك في بيت لا أذكره ولا يهمني أن أذكره... أعني ظم ير. انقطع الخيط وتبدد شيء بهيج. المهم أن نحافظ على... على ماذا؟ رغذا لدينا عمل مرهق لمناسبة الحساب الختامي. في معتقل الأرضيف متحف الحضرات أما الهاموش فحيوان كئيب.

وحين يسأل المدير العام أنيس كيف أمكن أن يكتب التقرير بقلم خال من الحجر، يتعدي عقل أنيس حدود الموقف ويتخذ كلمة كيف معنى أصعق. أجب كيف دبت الحياة لأول مرة في طحالب فجرات الصخور بأعماق المحيطات. يتعدي سخافة السؤال الأصلي، سخافة الموقف ويرحل إلى أبعاد لم تخطر على بال المدير الفارق في السخافة.

(٧)

أنيس منقطع الصلة تماما بالمجتمع... بما يجري في مصر في فترة كتابته الرواية = المرحلة السابقة على

النكسة. هو ليس مال الآخرين؛ إننا نواجه هموم حياتنا اليومية بكل همة. لمتنا تدابله. نحن أرباب أسر ورجال أعمال... كلا إنه لا يقرأ الجرائد والمجلات. ومثل لويس السادس عثر لا يدري شيئا عما يدور في الخارج. لا توجد أي صلة مباشرة بالواقع، كل ما يعرفه عن هذا الواقع يصله من خلال الشرثرة المسطولة ويستقر في جوف الجوزة ثم يتبخر دخانا كالملوخية التي طبخها عم عبيده. منطلق على ذاته تماما «عبدني تنظران إلى الداخل لا إلى الخارج كبقية عباد الله. يعيش لخل عقلة... في كون مواز للكون... و زمن خاص غير الزمن الذي يحكم حياتنا.

ولكن داخل هذا العقل المعزول عن أي اتصال مباشر = أو يكشف = نوع جديد من الارتباط. بالرغم من الانفصال الكلي عن المجتمع يوجد حبل سري يربط عقل أنيس = في الأعماق = بالمصنارة (هذه النظرة للكون التي ترسبت على مر المصور في لوعي الأمة) ومن خلال هذا الحبل يتسلل شعور باطني بما يحدث. لا مطروحات محددة، لا يوجد أي نوع من التحليل لأسباب أو مقدمات... وإنما إحساس عام، غير واضح، باقتراب حدوث شيء ما. وعندما تتكون في اللاوعي صورة الانهيار فإنه قبل حدوث الحادث تتخلق الهزيمة في الذكري. انحطت تكمار مصت، دحرج علمت وعى الأمة وترسبت في لوعي المنتمى لهذه الأمة... لا كحقائق تاريخية بقدر ما هي ذكريات شبه خاصة يعيشها أنيس كأنها تحدث من جديد:

«وتلاطمت في رأسه خواطر عن الغزوات الإسلامية والحروب الصليبية ومحاكم التفتيش ومصارع العشاق والفلاسفة والصراع الدامي بين الكاثوليكية والبروتستانتية وعصر الشهداء والهجرة إلى أمريكا وموت عذيلة وهدية

ومماوماته مع بذات شارع الليل والحدوث الذي نجى يونس وعمل عم عبيده الموزع بين الإمامة والقوادة وصمعت الهزيع الأخير من الليل الذي يعجز عن وصفه والأفكار القسورية الخاطفة التي تتوهج لحظة ثم تختفي إلى الأبد.

«وقال لنفسه إنه لم يكن عجيبا أن يجد المصريون قروون ولكن العجيب أن قروون آمن بأنه إله.

«وقبيل القبولة سمعت إلى نابليون وهو يتهم الإنجليز بقتله بالسم البطيء. ولكن ليس الإنجليز وحدهم الذين يقتلون بالسم البطيء».

«وهارون الرشيد جالس على أريكته تحت شجرة مشمش والجارى ولعين بين يديه. وأنت تصب له الخمر من إبريق من الذهب. ورق أمير المؤمنين حتى صار أصغى من الهواء وقال لك: هات ما عندك..

ولم يكن عندك شيء فقلت قد هلك ولكن الجارية منرت أوتار العود وغلت:

وأذكر أيام العمى ثم أنلتى

على كبدى من خفية أن تصدعا

ولست عشيات الحمى بروجع

عليك ولكن خل عنيك تدمعا

فطرب الرشيد حتى شرب بيديه ورجليه فقلت ها هي فرصة لتعرب وانسحبت بخفة ولكن العارص العملاق لمحك فاتجه نحوك فجريت فجري ورايك شاهرا سوفه فصرخت مستغيا بأن رسول الله فأقسم ليومين بك في سجن بؤهم».

«ولما كان الوقت ينقضى بسرعة مذهلة فقد تجلت لعينيها الساسة على حقيقتها في ميدان المعركة. إذ يجلس قمبيز على المنصة ومن خلفه جيشه المنتصر. إلى يمينه قواده المنظفون وإلى

يساره فرعون يجلس جلعة المنكسر.
والأمرى من جنود مصر يعمرون أسام
الغازى، وإذا بفرعون يجهش فى البكاء
فياثقت قميص نحره سائلا عما يبكيه
فيشير إلى رجل يسير برأس منكس بين
الأسرى ويقول:

— هذا الرجل... طالما شهخته وهو
فى أوج أبهته فعمز على أن أراه وهو
يرسف فى الأغلال.

«وزحف نحو الشرفة فرأى القمر من
جديد متألقا فى مركز القبة المرسعة.
ناده مغمغما أن ليس كعروامتنا شيء،
الحب لمبة قديمة بالية ولكنه رياضة فى
عروامتنا، الغسق رقيقة فى المجالس
والمعاهد، ولكنه حرية فى عروامتنا،
والنساء تقاليد وراثى فى البيوت، ولكنهن
مراهقة وفطنة فى عروامتنا والقمر كوكب
سيار خامد ولكنه شعر فى عروامتنا،
والجنون مرض فى أى مكان ولكنه فلسفة
فى عروامتنا. وأشيء شيء حيثما كان
ولكنه لا شيء فى عروامتنا. أبها الحكيم
التقديم (إيرو-ز) أقدم بعصرى الذى
اضمحل فيه كل شيء إلا الشعر وأسمعنا
الغناء. حدثلى ماذا قلت لفرعون. أقبل
الحكيم (إيرو-ز) وهو ينشد:

إن ندماك كذبوا عليك

هذه سفوات حرب وبلاء

قلت أسمعنى مزيدا أبها للحكيم!
فأنشد:

ما هذا الذى يحدث فى مصر

إن النيل لا يزال يأتى بغوصانه

إن من كان لا يمتلك أضفى من الأثرياء
يا ليكنى رفعت صوتى فى ذلك
الوقت

قل لى ماذا قلت أيضا أبها الحكيم (إيرو-ز)
وقال:

لديك الحكمة والبصيرة واللدالة

ولكنك تترك الفساد ينهش البلاد

انظر كيف تمتلئ أوبارك

وهل لك أن تأمر حتى يأتوك من
يحدثك بالحقيقة؟

ومن خلال عيلى أنيس أيضا يمتد
أفرد الرواية إلى الماضى، إلى جودو
سابقين أو إلى حيوات سابقة، وليتخذا
معانى أعمق... أبعاد رمزية تأخذنا إلى
علاقتهم الحقيقية بما يحدث... بتكثف
دورهم الحقيقى فى تشكيل التاريخ...
المأساة التى سوف تحدث... بريطون
بأحكام إلى الأرض التى تحملهم وإلى
الدورة الضمنية الممتدة من الأزل إلى
الأبد فوق هذه الأرض.

فيلبى زيدان: «كانت فى عصر خوفو
ترعى النعم فى شبه جزيرة سياء ولكنها
لم تترك أثرا إذ لدغها شعبان أصمى
ففقضى عليها. «حياة ضاعت عبثا ولم
تترك أثرا وما هى حياة جديدة تصنع بلا
دور أو موقف حقيقى. بعد أن تموت لن
يتذكرها أحد... ستبقى فناء كاملا. ولن
يعرف أحد أنها عاشت فى يوم من
الأيام. وإن يجد أحد لى مبرر لحياتها.

ورجب القاسمى: إله الجنس ومومن
عروامتنا بالنساء. عرفت له جدا قديما
كان يسمى فى اللغات قبل أن يقام بناء
واحد على ظهر الأرض. كان يدفن فى
أحضان النساء مخاوفه من الحويان
والظلام والجهول والموت، كان له رادار
فى عيبيه وزادى فى أذنيه وقبلة مجسمة
فى قبضة يده. وحقق انتصارات عجيبة
قبل أن يتهاوى هلكا وأسا حفيده
رجب... للجد... الإصرار على الحياة...
المرأة مهروب من الموت... أما الحفيد فلا
حياة له إلا المرأة، مادة تستهلك ثم تلقى.
من المضحك أنهم لا يعرفان أن النيل
هو الذى قضى علينا بما نحن فيه. وأنه
لم يبق من عبادتنا القديمة إلا عبادة

أبيس. وأن الداء الحقيقى هو الخوف من
الحياة لا من الموت.

يجب إذا أسعفتك الهمة أن تنص
عليهم قصة الإنسان الذى اكتشف النار.
ذلك الصديق القديم الذى كان له ألف
على السيد وجاذبية رجب القاسمى
وعلاقة مع عبده. حتى يعرفوا إمكانية
التوهم... إمكانية الحياة.

(٨)

حتمية التاريخ... لا مفر من تكرار
الهزيمة داخل هذه الدورة التى تدور عنها
سمارة: أنصرف لمبة الساقية فى
لوانبارك؟ إنها تدور بركابها من أسفل
إلى أعلى ومن أعلى إلى أسفل... عندما
تكون ساعدا فإنك تتلقى إحساسا ساعدا
بطريقة تلقائية... وعندما تكون هابطا
فإنك تتلقى إحساسا هابطا بطريقة تلقائية
كذلك، وبلا تدخل فى الهالين - من
المقل أو الإرادة، فى مواجهة هذه
الحتمية التاريخية بتكثف لدى أنيس
الشعور باقترب حدث إيجابى... نول ما
يحملنا إلى أرض جديدة، مخرج من
الأزمة إلى عالم جديد:

«ويوما ستحمل لنا مياه النيل شيئا
يستمعن ألا نسميه فقال له صرت الظلام
(أصبحت) ولا أستبعد أن أسمع ذات ليلة
الصوت نفسه وهو بأمرنى بعمل خارق
يذهل له من لا يؤمن بالمعجزات وقد قال
الطم فى النجوم كلمته ولكن ما هى فى
الحقيقة إلا أفراد عالم أتروا الوحدة
فتباعوا من بعضهم آلاف السنين
الضوئية. فها لى شيء لفعل شيئا فقد
ملحننا اللاهية».

يا رائحة النيل الممتعة بمببر رحلة
طليعية مرهقة. وشمه شجرة معمرة فى
البرازيل استوت على سطح الأرض قبل
أن يوجد الهرم، هل أنا وحدى بين هؤلاء
السماطيل الذى يساحل هذه الموجة



نجيب محفوظ القلم والسكين

والذباب والباعوض، ثمة مأدبة وحشية لغناء ولا شاهد إلا الدلتا. قالوا ليس أمامنا إلا أن نتغلب بشراً فشبها وأن نجالد بالعرق والدم. السواعد الدامية والأعين للحملة والآذان للرهفة ولا شيء يسمع إلا ديبب الصوت. وانتشرت الأشباح ودومت للنصور تتدظر الضحايا. ولا وقت إلا للعمل. لا هذنة لعنف الموتى ليس ثمة من يسأل أين يذهبون. وولدت أعاجيب وبذرت بذور المعجزات ولا شاهد إلا الدلتا.

أنيس كان هناك وهو يعلم أننا لن نموت ولن ننكسر تماماً. سيبقى شيء ما وينصمد.

تسهر أن أنيس - بكل ما يظنه من مستويات للتأويل - هو الأمل في التجدد. الميلاد من جديد... البعث... إعادة الخلق. ويتأكد لدينا هذا الشعور من خلال ارتباط شخصية أنيس بشخصية عم عبده. عم عبده وأنا العوامة؛ لأنى أنا للحيال والخطايس ولذا سهوت لحظة عما يجب غرقه وجرفها التيار. أصل العوامة وجذورها التى تربطها بالأرض للصلبة. هذا القساحم من لا مكان. ومن زمن مجهول لمت خبيراً في تقدير الأعمال ولكن الأرجح أنه كان يسعى فوق الأرض قبل أن تغرس أول شجرة في شارع النيل: «ومر حقيقى للمقاومة حيال الموت؛ ليس شخصية مستقلة بقدر ما هو امتداد لأنيس مقطوع الصلة بالآخرين يحوّلهم كسر مجهول هو عملاق حقاً ولكنه لا يكاد يتكلم، يعمل كل شيء ولكنه لا يتكلم إلا فيما ندر، ويخول إلينا كثيراً أنه غارق أبداً في لحظته الزاهية ولكن لا يمكن للجزم في ذلك بشيء قاطع. وأعجب شيء أنه قد يصدق عليه أى وصف. لا يتدخل إطلاقاً في سبب الأحداث ولا يتبادل أى حوار إلا مع أنيس. ومن خلال عم عبده يكتب أنيس معنى الخلود والتجدد. البقاء في مواجهة اللغناء، للتجسد في اللغناء.

المستبكرة؟ هل أنا وحيد الذى يسمعها تهمس لى أن: دق الباب أربعين مرة يتحقق لك ما لا يمكن أن يتحقق؟ فمضى ألعب بالجموعة الشمسية لعب العوامة بالكثرة؟.

تشكّل في العقل ذكرى عتيقة حملتها الدلتا لرجال قرصوا على النهر مره:

ورنا إلى الناز بإعجاب مستسلما لسحرها المريب. وقال إن أحدا لا يعرف سر القوة كالدلتا. الأبرامس والفئران والهاموش وماء التهر كل أولئك عشيرتى ولكن لا يعرف سر القوة إلا الدلتا. الشمال له دنيا سحرية مغطاة بالغابات لا تعرف النهار إلا دفعات من الضوء المتصل من شباك الأوراق والخضون. وذات يوم تراكمت السحب هاربة وحل ضيف ثقيل مشفق البلاد كالبحر الريحه اسمه الجفاف. ماذا تصنع وماكم الموت يرزف علينا؟ ذوت الخضرة وهاجرت الطيور وهلك الحيوان. قتلت هاكم الموت يرزف ويهد قبضته إلينا. أما أبناء عمى فقد مضوا إلى الجوف للتماسا للعيش البيرس والقطر الدائبة ولو في أقصى الأرض وأما أسرئى فقد انتهت نحو المستنقعات المتخلقة من مياه النيل ولا سلاح لها إلا عزيمتها ولا شاهد على مغامراتها الجريئة إلا الدلتا وفي انتظارها تكلل نبات الشوك والزواحف والوحوش

(٩)

تحت تأثير سمارة التى تحاول أن تنفعهم إلى الجندية (كما يعرفها من يعيشون خارج العوامة) يخرج سكرتير العوامة إلى الطريق... دون استعداد فطى للخروج من هذه الحالة الهامشية ومواجهة الواقع... تصبح كل الاحتمالات قائمة... يقع الحادث؛ وفجأة دوت صرخة مزوعة. فتح عينيه مزعدا فرأى شبحاً أسود يطير في الهواء، ارتجت السيارة بعنف وركنات تتفقد توازنها. وهصرتهم فرملة شديدة فارتطموا في المساند والأوابد وانعصروا في تأوه وحشى.

= شخص ما تعطل.

= قتل عشر مرات.

مع ارتطام السيارة بتلك الكتلة البشرية يرتطم أبطال القصة بالواقع... تتحطم من حولهم حواجز العزلة واللامبالاة... يجدون أنفسهم في مواجهة مسئوليتهم عن فعل... عن حدث ما... تتحول كل أفكارهم، تطلعاتهم الميتافيزيقية إلى لا شيء. يحمدا استمرارهم في الوجود. في لحظة واحدة. على إجابة سؤال واحد. القوام باختبار. حمل مسئولية وجودهم وتحمل تبعات هذا الوجود.

عندما يضعهم رجب في «ديمقراطية دامية» أمام الامتحان: «إن يقال غدا إننى قررت الهرب برأى وحده، إنى رهن إشارتك فما رأيكم؟» يستحيل التفكير وتتهار كل المبادئ... لكل يهزم بمقط في دوامة تبرئ للذات، طلب النجاة يجب أن تهرب، محالة العودة إلى الهامش أبعدنا عن الطريق لتكسبنا لنا فرصة للتفكير في مكان آمن... وأمام هذا الإجماع على الهرب. على للتخلى عن المسئولية. نعى أننا فعلا فوق الأرض لا على خضبة المسرح..

فداحة الجريمة لا تنكشف لنا كاملة إلا في اليوم التالي حين تقرأ سماعرة في جريدة المساء: «جثة رجل في الخمسين، شبه عار، كسر في الفكار والساقين وعظام الرأس». دهمته سيارة وهرب اللجانة. لم تعرف هويته كما لم يعرف له أهل، أمام هذه الجملة التقريرية يستحيل للصمت. تصبح الحاجة إلى تبرير ضرورية للاستمرار.

بالنسبة للأغلبية الحادث لا يعنى أى شيء: «ليس الحادث المرسوف بقضية وطن ولا مجدأ، المسألة بكل بساطة مجهول قتل خطأ، وهناك مسئولية لا أنكر، حماقة مألوفة وبالألفاظ.. الرجل أحد آلاف يقتلون كل يوم بلا سبب، أمر واقع لا علاقة له بحياتهم الشخصية بل ينسحب من ذلك حيا، وإن يفيد من تضحياتنا.. المهم الآن هو النسيان كما يقول رجب: «علينا أن ننسى الماضي»، علينا أن ننسى أن وراءنا قتيلا، حياة ضاعت بلا سبب، بلا ذنب.. أضعاها.. يجب أن ننسى حتى نستطيع الاستمرار فيما كنا فيه، حتى يستمر رجب في ممارسة الجنس، ويستمر خالد عزوز في فنه الهلامى الملحل... حتى يتمكن مصطفى راشد من العلو فوق نيامه الحقيقية وتأمل المطلق فى سطل بلا إزعاج... وحتى يتفادى على السيد مواجهة إحساسه بالتفاهة والخيانة والعيب... حتى يتفادى الألم، يتفادى السؤال: لماذا؟... لا نريد أن نخرج من الهامش... نريد أن نبقي كما نحن أرواحا نصف ميتة نتعفن ببطنه وتهرب من المسألة إلى الانحلال المصاحب. هذه الأغلبية من سكان العوامة تمثل أغلبية معارسي الثقافة الحديثة، حيث يخلق للعقل منفردا في مغامرات فكرية معزولة تماما عن بعدى التفكير الأساسيين: الإنسان والواقع. يتحول التفكير بالنسبة لهم إلى ترثرة مجانية عالية اللبرة هم

أول من يتخلى عنها عندما يحين دفع الثمن. المصدر الحقيقي للهزيمة، أول من يتخلى عن مسؤوليته عن تلك الهزيمة: «وان بيعت الرجل بعد ذلك حيا، وإن يفيد من تضحياتنا».

لسمارة الحادث امتحان شديد القوة. مثل الغالبية العظمى من البشر الذين يعيشون في الواقع خارج كتب الفلسفة، تبقى حياتها على الجدية.. الإيمان.. ولا يفكر أن تعرف ما يجب أن تؤمن به ولكن من ضرورى أن يكون لإيماننا صدق الإيمان الدينى الحق وقدرته الصلابة على خلق البطولات ولا كان نوعا جانا من العيب. المعنى واضح، لا داعى لإضاعة الوقت فى التساؤل «من أين وإلى أين وما معنى حياتنا.. الخور معروف والشر واضح.. مثلنا جميعا تعلمت تلك الفضيلة البسيطة من أمها عندما كانت صغيرة. وفى لحظة يحطم كل ذلك.. تنكشف أمام ذاتها.. فى مواجهة الامتحان تنهار ولا تجد سوى الصمت.. للتخلى عن المسئولية.

موقف الطلبة المتوسطة حيث تصوير الهزيمة امتحانا مؤلما لكل المبادئ التي بنت عليها واقعها، كل المعتقدات.. كل الحقائق، الذكريات والأمال.. عندما توضع أمام الامتحان فإنك = بشكل ما = تطلب بدفع ثمن معتقداتك ومبادئك. تنكشف أمامك مجانية وجودك حتى هذه اللحظة.. إن كل ما كنت تشرثر به لا معنى له إذا لم تدفع ثمنه بالصمود. وعندما ترفض المسئولية فإنك فى اللحظة نفسها تتخلى عن كل هذه الأفكار.. تجد نفسك بلا قاعدة موضوعية تبقى عليها المعنى.. من أين وإلى أين وما معنى حياتنا. فى مواجهة ولأول مرة مع العيب: والعيب هو فقدان المعنى. معنى أى شيء.. انهيار الإيمان بأى شيء.. السير فى الحياة بدافع الضرورة وحدها وذود اقتناع وبلا أمل حقيقى.

بالترديد تسمى الجريمة.. نعى أن «الهرب جريمة» وعندما تحمل إليها الجريمة المسائية صرورة تقريرية عن بشاعة الحادث، ترى الوضع على حقيقته نحن فى الواقع قتلة. وتعى أن عالمها كما تعرفه قد تنهار «أمكن أن تمضى الحيلة كما كانت؟» مات فيها جانب لا يمحى. ولا يمكن أن تنسى «كيف ننسى ووراءنا قتيلا» ومع هذه الذكرى التي يستحيل نسيانها يأتي الموت «موت يدركه وأنت حى».

(١٠)

لا يصمد سواك يا أنيس (من أنت؟) فى البداية تبدو لك المسألة موضوع تأمل.. امتدادا لذلك التكن المجهول الذى يختلف بدون أن تسمى له أى معنى أو هدف. حين ترى ذلك الشبح الأسود وهبوطه فى الهواء تتساءل «ترى أما زال يتألم؟ ألم يعرف لماذا وكيف قتل؟.. أو لماذا وجد؟.. أم انتهى إلى الأبد؟.. وهل تسمى الحياة كان شيئا لم يكن؟.. أنت يا أنيس لا تشرثر مثل الآخرين حول الفل المنطقى للواجب أخذه.. المطلق (تلك الأداة المأجزة عن الوصول إلى أى عمق حقيقى) من الأساس لا وجود له عنده.. تصمت.. تنطق على ذلك وتخرج تدريجيا إلى حالة مؤلمة من الورع بالذنب.. بالألم.. تفتح كل الجروح القديمة من جديد.. تدع الدم يسيل منها. والصديد.. دع الألم يظهر حتى تصمد فى مواجهة المصير..

ولوح بذراعه الليل وقال إن السرد تخرج من رأسه فهو مفقود، وضلع من غرابية الفكرة. لكنه مفقود وما هو ليل الفجر بلا صوت يتحدث وليس للحوت من أثر. وأبن بقية العبارة هل داستها السيارة؟ الحاكم بأمر الله كان يقتل بلا حساب ولما آمن بأنه إله حرم على الناس الفلوحية. لماذا أذعنت للخروج معهم؟



نجيب محفوظ القلم والسكين

هكذا توجت قاتلا، القتل والسرعة الجنونية والهروب، والناشقة المدببة وأخذ الأسرات في ديمقراطية دامية، وبعتت الزوجة والبيت ثم ماتا من جديد، ولئن بنام الليلة إلا المبيتون والصرخة التي هزئت من كمال الأفلاك، مجهول من مجهول إلى مجهول، متى يرحم العقل نفسه ويستسلم للدم.

في اليوم التالي تستقبل الطريق «مغيفا» لأول مرة، بباطن بعيد كل البعد عن السلطة والخيال والضمير، وإمعد الشارع أمامه كتكتفه الأشجار السامقة من الجانبين تتداني أعلامها على مرمى البصر كجبين مقطب، لأول مرة يرى العوامات والذهبيات الراسية على امتداد الشاطئ المرصع بحداثتها المشابهة والمتباينة، ومع هذا الرعي الجديد تأتي اللقطة ... ومواجهة الواقع المسخيف والتقدم لتحطيمه ... رفض الإهانة ... الوقوف أمام السلطة (المنبر السام) وإعلان الرفض وجرفه تيار غضب مفاجيء فتهت بخشونة: لا،

وعندما تتجلى لك بشاعة الجريمة وجلة رجل في الخمسين شبه عار، كسر في الفقار والمفاصل وعظام الرأس، دمهته السيارة وهرب اللجأة، لم تعرف هويته كما لم يعرف له أهل، وتدر أمام عينيك مهزلة الكبرير المنطقي للهرب، ولئن يبعث الرجل بعد ذلك حيا، ولن يفيد من

تضحيلتنا، وترى سمارة وهي تتداعى أمامك إلى لا شيء، وإنى صائرة إلى موت محقق، فإن الجانب الأيسر من شفك يرتفع وتبدأ في ضحكة ساخرة من كل شيء، من المهزلة «سمارة فناة ذات مبادئ» ولكنها امرأة ذات قلب، نحن مدينون للحب .. فهو الذي أنقذنا من حكم المبادئ، ونحن يهوى رجب بيد على وجهك فإنك تلقى الصفقة دون أن تتحرك، ثم تقرر الحقيقة الوحيدة الباقية من الكون في هذه اللحظة، كل شيء يهون إلا جريمة القتل .. قتل رجل مجهول، العدالة يجب أن تأخذ مجراها، تقرر أنها تم تصمد أمام تبعاتها، وهجم رجب محاولا فك الحصار المضروب حرله لينب عليه ولكنهم شددوا في حصاره وقبضوا على ذراعيه ووسطه.

ويذل كل قوته للخلص من أيديهم دون جدوى، وعند ذلك قام أنيس من سار نحو الباب المرافق فاخفت دقيقة ثم رجع قابضا على سكين المطبخ ووقف بين الباب والفرجيدور متوثبا للدفاع عن نفسه حتى الموت.

ولكن حتى أنت يا أنيس تتركنا وحدنا في النهاية وتتمسح في صمتك إلى الهامش، بلا سبب واضح تلقى بالحمل على الأرض وتمود إلى عائلتك، وراحت تتكلم عن الأمل فطفر إلى الليل، ورفرف الليل بجناحيه فتناثرت الأسرار كالجمجم، واستحال كلامها وشوشة مبعثة من تهويمات حلم، وشيء حدثه بأنه عما قليل سينفق سطح الماء اللقائم من رأس الحوت، وعندما تصال سمارة من سبب وفوقك .. عما أحياك .. لماذا يهلك بعد أن كنت رسادا، نجيب «أردت أن أجرب قول ما يجب قوله .. أن أقول ما يجب قوله .. أن أحمل المسؤولية الأخلاقية لوجودي، حتى يتحول هذا الوجود إلى فعل .. إلى معنى.

«التجربة أثبتت أنه ممكن، أن الحياة ممكنة وأن البقاء أمام الغناء ليس مستحيلا ولكك تلقى الحمل عن كتفك، وتقول، لا سبب لذلك عندي، .. أجل يا أنيس بعض أنواع الموت لا ينتظر بعده بحث، عندما تنكسر أمامي أعي مدى تشابهنا، أعي أنك مثلا .. أنك أحيى الذي أضاعوه من قول كما أضيع الآن .. كما نضيق كفا .. كما نفقد وجودنا داخل الثغرة. يا أنيس هل قصد بالمادة الطحلبية ذات الخلية الواحدة أن تضمن جميع هذه الأعاجيب؟ وسوف تسألني متى كنت يركانا قبل أن تتخلف راسيا من الرواسب المية؟ وأنا لا أعرف الجواب مثلك ولكني أريد أن أصرخ معك .. أن أشتم الجميع «بالوغاد .. أنتم المسئولون عن تدهور الحضارة الرومانية».

والحلم ملقى على الأرض ينتظر ذلك القرد الذي بدأ المسيرة البشرية حتى يحققه .. وفي انتظار ذلك القرد لا شيء يهم:

= أصل المتاعب مهارة قرد!

= تعلم كيف يسير على قدمية فحمر يديه!

= هذا يعنى أنه يجب أن أذهب.

= ويهبط من جنة القرد فوق الأشجار إلى أرض الغابة.

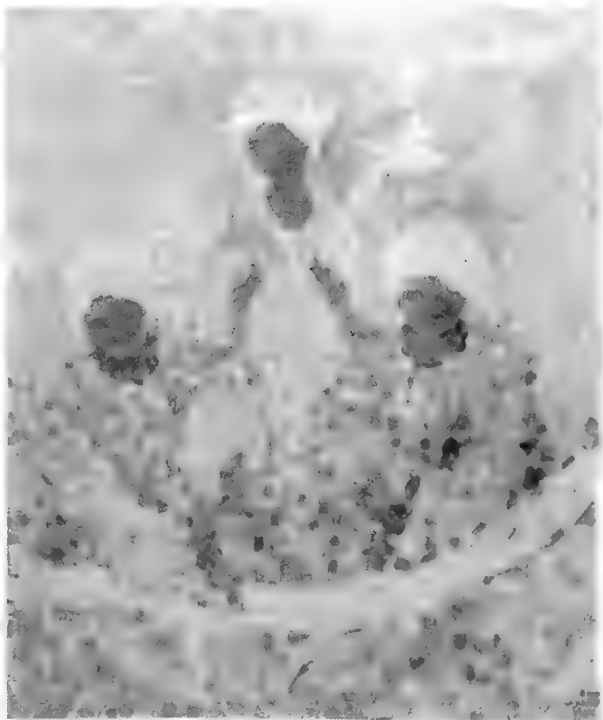
= سؤال أخير قبل أن أذهب: أنديك خطة مستقبل إذا تأزمت الأمور؟

= وقالوا له عد إلى الأشجار وإلا أبقيت عليك الوحوش.

= استمتع معاشا مناسبا إذا لا سمح الله رقت؟

= فقبيض على غصن شجرة بيد وعلى حجر بيد وتقدم في حذر وهو يمد بصره إلى طريق لا نهاية له. ■

تصوير للفنانة : سميرة خيري



نجيب
محفوظ
القلم
والسكين



خريطة الموت في «الفجر الكاذب»

قا تكشف المجموعة القصصية الأخيرة لنجيب محفوظ «الفجر الكاذب» والصادرة عن «مكتبة مصر» عن استشراف فريد لعالم الموت، وطقوسه، ولكنها تحول مع نجيب محفوظ من موقف الهاجس والانتظار إلى السؤال الفلسفي بمسحة صوفية هائلة، تطرح الأسئلة أكثر ماتقدم إجابات، ومن موقع في العمر الذي يفصل عالم الأحياء وعالم الموتى..

«حوار مع الموت»، هي محور قصص «الفجر الكاذب»، يقصصها الخمس والعشرين من مجموع ثلاثين قصة تضمها المجموعة، حيث تتكرر

ملاحح شخوصها المعبرة عن الشيخوخة (الوحدة والإحباط والاغتراب).

وتنشى رؤية العالم World View لنجيب محفوظ في هذه المجموعة بالنظرة الأخيرة لمسافر يتأدر مدينته بلا عودة وهو يلتقط بعينه الصورة الأخيرة لمدينته من داخل طائرة تتأهب للانخفاء داخل السحاب. إنها الصورة أو المشهد الأخير، الأعرق والأكثر حكمة وحزنًا..

هل كان نجيب محفوظ يرسم خريطة موته الشخصية التي كادت تتكرر على كورنيش نيل القاهرة في أمسية من أمسيات أكتوبر، لاقت؟

تسيطر الواقعة الرمزية على قصص المجموعة بمناخ الغموض والمبارات للمسورة والتعليقات المبثورة والأسئلة البليغة، وتكشف هذه الرواية عن الواقع داخل كادر يسيطر على الموقف الوجودي والذي يتبادل الموقع مع السؤال الفلسفي الميتافيزيقي.

ولفظ الآخر الذي يوازى الموت أو جفلية الوجود والعدم، هو خط التغيير: أسئلة الزمن الصعبة الفهم، وحيث يشمل للتفسير كل شيء: الناس والأمكنة والعلاقات والخطابات المطروحة.

وربما كانت أهم قصص المجموعة قاطبة هي قصص «الفجر الكاذب»، ونصف يوم، و«يرغب في النوم»، و«الجرس يرن»، و«المرّة

(القادمة)، و«على ضوء النجوم»، و«الميدان والنهر»، و«فوق السحاب»، فقد بلغ نجيب محفوظ سقفه الفني الأعلى، والملاحظ أن هذه القصص تتعلق بمغزى الموت ومراجعة الحياة، ومناقشة قضايا الوجود الإنساني، وتجاوز المحسوس إلى اللامحسوس، والحوار مع الميتافيزيقي.. وهو مناخ يتكرنا بأعمال نجيب محفوظ السابقة وذات الصيغة الواقعية الميتافيزيكية مثل قصته القصيرة «زعبلات»، وقصته «تحت المظلة»، ورواياته «الطريق»، و«السمان والخريف»، و«الشهادة» صحيح أن شخوصه تنطلق على أرض واقعية ولكنها تنطلق بقاماتها لتلمس السحاب بأيديها..

يمكن عمومًا أن نقسم محاور مجموعة «الفجر الكاذب» إلى ثلاث مجموعات تغطي تيمات أساسيتين: الموت والتغيير.

فالقسم الأول من قصص المجموعة والتي تناقش مشكل الوجود الإنساني وتحاور مع الموت يضم قصص: «الجرس يرن» - «الفجر الكاذب» - «يرغب في النوم» - «الهمس» - «مرض السعادة» - «نصف يوم» - «على ضوء النجوم» - «فوق السحاب» - «رن» - «مرض السعادة» - «المرّة القادمة» - «النشوة في نوفمبر»، وفيها يفت نجيب محفوظ واضعًا قدمًا في العالم المادى

وقدماً أخرى في العالم المخافيزيقي ممسكاً بشعلة بروميثيوس، تنطلق منها شرارات الأسئلة الكبرى حول الوجود والحياة والموت والعدم والعبث ومصير الإنسان.

أما القسم الثاني والخاص بقيمة التغيير، والتي تشكل القاسم المشترك لهذا المسور، وتتناول حركة الزمن الفلسفي والمادي ووقعه على الناس والأممكة والعلاقات الاجتماعية، وهي التقنية التي تشغل نجيب محفوظ منذ «الثلاثية»، حيث يناقش تأثير حركة الزمن على الوجود المادي والمعنوي... وتضمن قصص هذا القسم كلا من: تحت الشجرة - عندما يقول الليل لا - يوم الوداع - الغاية المسكونة - القضية - العجوز والأرض - الهمس - حوار - الميدان والمقبى - من تحت لفوق - أحلام متضاربة - في غضة عين.

أما القسم الثالث، والذي يبرز على التيمتين السابقتين، ولكن تسيطر عليه نغمة السخرية الناتجة عن المفارقة فتضم قصص «الخيال العاشق» - خطة بيسيدة المدى - مولانا - وصية سواقي التاكسي.

فالشيخ المعمد الذي تجاوز السبعين يموت في اليوم نفسه الذي يمتلك فيه نصف مليون جنيه لإفراطه في الطعام الفاخر وذلك في قصة «خطة بعيدة المدى».

وسائق التاكسي سبب الكاتب الصحفي المعروف دون أن يعرف أنه هو نفسه الذي يجلس بجانبه في السيارة لتوصيله إلى مقر الجريدة. وذلك في قصته: «وصية سواقي تاكسي».

١ - تطرح قصة «الفجر الكاذب» المصير البشري على مائدة البحث، فبطلها يحاول الفرار من مطارده يحاول اللأمر منه، ولكن هذا المطارده لا تظفر بتكثير عله، وبعد أن تتعمد الأحداث، والبطل يحاول التوسط وإنهاء المطارده عن الأخذ بفأره منه، تكتشف أننا أمام طريق مسدود، وإن حالة كبيرة من القموض والحيرة تحيط بهذا المطارده... ويتكرر الجميع لليل في النهاية حتى زوجته ويرتد ضالاً منكراً عن الجميع إلا من أغ يظهر فجأة.

ولكن على المستوى الرمزي تلمضي القصة إلى دلالات أخرى. فالرجل يوفى للإنسان الذي يبحث عن مصيره فلا يجدد ولم يبق إلا خطوة يسيرة لأتسامل عن أكون وفي أي مكان أقيم والزمان الذي أعاصره... والطبيب النفسي الذي يلجأ له يطلب منه فعلاً أن يقدم حلاً لمشكلة مصر والعالم، يتداخل الخطر الفردي والخطر الجماعي: المواطن/الوطن/العالم... ويشعر بالخطر كلما شم رائحة المسك إنه آدم المحطود من الجنة، ورائحة المسك تذكره بخطيئته التي يحاول الفرار منها.

من هذا الذي يخشانا ونخشاه. وجمعت الحياة بيننا؟. بتركنا نجيب محفوظ في حيرتنا مستغرقين ولكنه يلقى إلينا ببعض علامات الطريق التي قد تساعدنا على الاهتمام إلى الطريق الصائب، ولهذا يقتفى رجلنا شجرة عائلة الفقيرة - الإنسان الفقير الذي يسير من ضلال إلى ضواء، ولكنه يهتدى إلى حد عظيم في النهاية.

إنها رحلة تنكزنا برحلة صاهير الرحيمي بطل «الطريق»، الخطأ الذي يظل يبحث عن أبيه وأملأكه في كل مكان كما تجبره أمه بسمية عمران (أما الأرض) قبل ماتها. ولأن خطر الضلال والتيه موجه للبشرية جميعها، تنبهنا القصة على آسان الطبيب إلى أن خلاص البطل مرتبط بخلاص مصر والعالم كله «وطبيب الصحة يرى أن تصوري لحل مشاكل مصر والعالم قادر ضماً على حل مشكلته المزدقة».

إن حبس الحياة يبدأ طرفه بمراجعة الإنسان لمسيرته، منذ لقائه في الكون وخلصه الإستمولوجي يقضي به إلى خلاصه الروحي، وإذا اتصل الإنسان بأبيه واستوعب مأساته ضمن الخلاص.

ودفعني إلى الدش في الماضي لطى اعثر على أصل كريم غابر أضنى عليه دهر لا يرحم. وأهلتني دراسة الجامعة للبحث فتوغلت فيه بإصرار، ومازالت



نجيب محفوظ القلم والسكين

انتقل من جد فقير إلى آخر أجبر حتى أهديت إلى جد خطير في عصر، كيف تدهور ذلك للتعليم؟ لقد تمرّد على أبيه فحرّمه من الميراث، وبسبب ذلك ظل طويلاً من الفقر والذل، وعرفت من التاريخ سر الدزاع القديم الذي اتخذ من الثأر المتوارث وسيلة متجددة فتك بها بأزواج لا تحصى من أبناء الأسرة جيلاً بعد جيل لا يعلى منها شئ أو فقير.

٢ - وفي قصة «الجنس يرن» نقرأ قصة من أروع ما كتب نجيب محفوظ من قصص قصيرة، ينفذ الرجل في نهاية رحلته يتأمل الأمور في المنطقة الفاصلة بين الحياة والموت. يستجلب حكمة الحياة ويستقطر معانها في تأملات هادئة باطنية، ويبلغه فكرة رائدة تعتمد على الدورية والإشارة والرمز، فالرجل الممن الذي يستعد للخروج لزيارة ابنته المتزوجة فجأً بطارق مجهول يأتيه بلا موعد فيراه من العين السحرية ويكرر نفسه أملاً في أن يياسن الطارق ويتصرف، ويخاطب ابنته في الهاتف ليحدثها بالأمر فتمسحه على المعجم ويترجم بانصرافه ويتأهب للخروج ولكنه وفاجأ به أمامه فيرتبك ويقدم له عذراً واهياً، ويصرّ الرجل على اصطحابه، ويدور بينهما حوار، بسيط العبارة ولكنه مشحون بالمقابلة بين اللزوف واللثة، الحزم والتردد، ونفهم من خلال الحوار الذي جاء هو ملك الموت، ويطلب منه

أن يخبر ربطة عققه، ويترجع صاحبنا ويدعّن طلبه فيخرج الطارق ربطة عققه ويعقد له، ويطلن على لياقة بطلنا قبل أن يصحبه معه، وقد سيطر الموقف على بنية هذه القصة تماماً وخاصة عندما لم يتكر لون ربطة العنق بل اكتفى بوصفها بأنها مناسبة لما تأس منه تردداً مد يده فحل عقدة رباط رقبته، وأخرج من جيبه رباطاً آخر مناسباً، وفرد ياقة اللقميص وطوقه، به، ثم راح يعقد برشاقة ومهارة، وثني الياقة وألقى عليه نظرة فاحصة وقمال بارتياح غالية في الأنافة، تأبط ذراعاه، مضى به، ثم أغلق الباب.

ويكشف الحوار الذي يدور بين الرجل وألقاد المجهول عن علاقة الموت بالحياة ويصطب الموقف تماماً، كأن رجلاً ينزع روحه من داخله ثم يجلس ليتأملها في هدوء ويفلس مشكلة الموت في لغة فنية سهلة ولكنها مشحونة بدلالات عميقة فصالح برباه:

— ألا يمكن أن نوجد المشوار للصياح؟

— حقاً إنني أبدو فظاً ولكن الأمر ليس بيدي كما تعلم.

— ياسيدى الفرس لا تنقطع وما أكثر المشكلات التي تحل بلا حل.

فقال برباه أخيراً:

— لا شك إنك تعلم بمدى احترامى لك.

— علم الله أنها عاطفة متبادلة ولكن للعمل لا يرحم فضلاً عن أنه ينجز لصالح الجميع.

— طيب. جرى أنت تعرفه طبعاً. مشكلتنا واحدة يمكن أن يحل محلي اليوم.

— لا .. لا دوره أبعد مما تتصور.

— هل يتغير نظام الكون إن لم تذهب هذه السماء.

— بل في هذه الساعة أيضاً.

٣ - وفي قصص «رجل»، وفي غمضة عين، و«النشوة في نوفمبر» و«غدا تغرب الشمس»، و«فوق السحاب» يثير نجيب محفوظ موقف التأهب للرحيل فأبطلها تجاوزاً المستين والسبعين. وهم يفضلون المغامرة والتأهب للذلة على الخروج والانصياع لأوامر الأطباء انتظاراً لعمر أطول تنزع الحياة ثوبها لتظهر عارية بلا حلى أو أصباغ، ويمضى المؤلف يناقش في هذا الموقف قضايا الموت، والمصير.. ويصرخ البطل في وجه صديقه في نهاية «غدا تغرب الشمس»، إن الموت صديق وفي ثواب عدو، «فنجيب محفوظ يقدم لنا الموت حدثاً رائعاً أيضاً لا غرابة فيه وإن تفرقت سبل هذا التقديم بين صياغة سهلة مباشرة صريحة كما هو الحال في «فوق السحاب»، و«غدا تغرب الشمس»، أو يناقش القضية في بداء فني محكم صعب الصياغة وغامض الوقائع يخفي أكثر ما يخفي.. في قصة «نصف يوم»، يناقش نجيب محفوظ قضية مفصلة عنده وهي تغير الزمان وما يفعله بال شخصية، وهو يقدم زمناً له معنيان، الزمان المادى الذى نعرفه ثم الزمان الوجودى، ففي هذه القصة يسير الطفل مع أبيه في اليوم الأول للمدرسة وأول مرة في حياته ويخوض بنا تفاصيل اليوم الأول للمدرسة وتفاصيل الطرق المؤدية للمدرسة ولكن عدد الانصراف ينتظر مجيء أبيه لاصطحابه فلا يجيء فينتخذ قراراً بالعودة إلى المنزل بمفرده. فيجد تفاصيل التي قد تغيرت ويكتشف في نهاية السطر الأخير عندما يعجز عن عبور الشارع بمفرده أن الطفل أصبح عجوزاً مسناً يعجز عن عبور الشارع، ويخلص المؤلف هذا التغير في عبارة واحدة عندما يعرض عليه صبي الكواء أن يوصله «ياحاج .. دعنى أوصلك» ..

والمدرسة التي يمضى بها الطفل الإنسان يومه في الحياة الكبيرة بكل

تناقضاتها ولا مجال للتخلص منها أو التراجع، ولا عسود إلى جنة المأوى وعندما يدق جرس الانصراف نفهم أنه جرس الموت/ الزلزال.

يقص المؤلف عن يومه الأول في المدرسة/ الحياة (استعملنا اللواقع.. وسلمنا الاستسلام إلى نوع من الرضا.. وانجذبت أنفس إلى أنفس/ ومنذ الفائق الأولى صادق قلبي من الأولاد من صادق، وعشق من البنات من عشق حتى خيل لي أنها هواجس لم تمع على أساس. لم أنصوّر قط أن المدرسة توج بهذا اللراء، وأيضاً وتليت علينا القصة، وتدارنا طعماً لذينا.. وغفونا قليلاً وصحبنا لتواصل الصداقة واللعب وللحب والتعليم. وأسفر الطريق عن وجهه كله فلم نجد، صافياً كامل الصفاء والندوة كما توهمنا ربما تنمعه رياح صغيرة وحواشي غير متوقعة فهو يقضى أن نكون على تمام اليقظة والاستعداد مع التحلى بالصبر..

٤ - ويناقش محفوظ قضية خيانة الإنسان لأمانة الاختلاف في قصة «يرغب في النوم»، وعذراتها الأدق «يرغب في الموت»، فالرجل العجوز يعود بعد خمسين عاماً ليؤسّر عن عائلة مجهولة لا يستدل عليها أحد ولكنه يتوصل إلى مقبرتهم ويقفهم من اللحد أن الأسرة جميعاً رحلت، وأن الابن الصغير قد سرق خزانة الأب فمات من كدره ولحقّت به الزجاجة لتوها، ويدفع الكاتب بجملته واحدة في سياق الحوار بين العجوز واللحد لتفهم أنه ذلك الابن الأصغر الذي هرب بعد أن سرق خزانة أبيه فقد تأخّرت رحلة العودة والتطهر نصف قرن. جاءت متأخرة بعد أن أصبحبت يقظة الضمير والخلاص والبحث عن العدل لا جدوى منها.

ولنتلّهي القصة «وقد حياه وانصرف، سار كالأعمى لا يرى بين يديه فعمى

البشر عن الحقيقة وعن طريق نشدان السعادة في هذا العالم سر تعاستهم وسوف نظل نتخبط في دجانا مادماً نفقد تلك البصيرة».

٥ - أما المحور الثاني والذي يناقش التغيير المادي والفلسفي فيضم قصصاً كثيرة لأنه يناقش محاور فرعية عديدة فمنها تغيير الخريطة الاجتماعية بتغيير الهرم الطبقي وحركة الحراك الاجتماعي.

قصة «أحلام اقتصادية»، ومنها ما يناقش التغيير الاجتماعي مع التركيز على تحولات المثقفين ولتساءلاتهم، تحت الشجرة، ومنها ما يناقش قضية تغير العلاقة بين الرجل والمرأة، حوار - عندما يقول الليل لا - ذكرى امرأة - يوم اللواع.

وهذه العلاقة تشمل علاقة الرجل بزوجه أو الرجل بحبيبه أو زوجة أبيه، ومنها ما يناقش التغيير الاجتماعي على مستوى الوطن بأكمله، وتتبدى هذه القصة واضحة في قصة «ذئب الهاشا»، وهو اسم مقهى ظل يطله يتردد عليه مذ العشرينيات وحتى الثمانينيات، ويصور من خلال تبدل رواد المقهى التغيير الاجتماعي في مصر ويعبر نجيب محفوظ عن انتقاده للثورة يوليو لافتقارها فترة التحول الليبرالي وثورة ١٩ ويرصد حيرة الشباب بعد هزيمة ٦٧ وهجرتهم من مصر، ثم زحف الانفتاح الاقتصادي وتنتهي بإعلان بيع المقهى التاريخي ليحول إلى سوبر ماركت، ومن ثم بدج نجيب محفوظ في رصد حركة الزمان المتغير من خلال موقع ثابت هو مقهى «ذئب الهاشا»، كما يرسم صعود وهبوط الشرائح الطبقيّة المختلفة الم تصدق أول الأمر، حتى تأكد لدينا أنه سيقوم مقامه سوبر ماركت. يا ألساف الله! إنه خبر كطعنة خنجر، مقهى العمر والذكريات والآباء، المقهى الذي دأب صبياناً وأرى

شبابنا وشهد حبنا وزواجنا وإنجابنا وهزيمتنا وتصرنا.

٦ - إن واقعية نجيب محفوظ واقعية فلسفية في هذا العمل، تأثير وتألق أشكالاً فلسفية الطابع من خلال حركة الواقع، وإذا كانت الواقعية في الأدب تعبر عما في الواقع الاجتماعي من تفاعل وصراع وحركة وتضارب ونمو كحالة وكإمكان وكوضع وكروية، وكنشاط وكعلم فهي تكشف بدويعيتها الأدبية الخاصة في القارئ عن العملية الاجتماعية للتاريخية في حركتها المتشابهة المتصارعة وعن إمكاناتها الكامنة، ولذا نفهم تداخل المستويين في قصص هذه المجموعة الواقعية والفلسفية، ويبدو محفوظ مهتماً إلى جانب تأمله في مغزى النقلة الوجودية من الحياة إلى الموت، في مغزى حركة المجتمع، الفقراء الذين يغفلون فجأة، والأغنياء الذين يسقطون إلى قاع الفقر، فلي: لحظة بعيدة الغد، يحصل للتفسير المنع عصفاء البقي في من السبعين على ثروة قدرها نصف مليون جنيه لقاء بيع منزل أمه القديم لإحدى شركات الانفتاح، وفي قصة «تحت الشجرة»، يخرج البطل من المعتقل ليهاجاً بملامح جديدة لمجتمع يكرها، ويرى أن طرق الحياة، قد تشعبت بالزكام وأن مصطلحات جديدة، وحركات جديدة ونقلات مفاجئة للمحيطين به، ويصارحه النادل زمن المبادئ مضى وهذا زمن الهجرة مشيراً إلى تقدم القيمة المادية على ماسراها، وتنسخ المشروع الاجتماعي حيث يبحث الجميع عن الخلاص الفردي، كما يدين سقوط المثقفين إلى دائرة المصالح والسقوط الجهمية.. يحاور النادل وز - لا أرى أحداً من زبائن زمان.

- لهم في البيوت، هؤلاء سماسرة ورجال أعمال وسياح الانفتاح وأثأدا.. - والأصدقاء... ألا يجيئون كالعادة؟



نجيب محفوظ القلم والسكين

- وأكرم؟

- تاب، ويعمل فى الصحافة القومية.

- وجلال؟

- يعمل فى الأهالى.

فالانقلاب فى الخريطة الاجتماعية، ويتبادل المواقف فى حركة الصراع اليومي شديدة الرواثة. ويحاول نجيب محفوظ من خلال وعيه الذى يمكن وجوده الاجتماعى ذاته أن يناقش مفزى هذه التحولات، حتى إن العلاقة بين الرجل والمرأة تستأثر منه بعدة قصص وخاصة أن الانقلاب والتحول والشقاق يسوقها، فى «يوم الوداع» يجول بطله بشوارع الإسكندرية متأملاً إياها قبل أن يقبض عليه بعد أن قُتل زوجته والتي أنهت قصة حب طويلة بينهما خلفت ابنة وابناً، ويوازي محفوظ بين ما يعترى علاقة الزوجين من تحول وما اعتدى الوطن نفسه، فابنه يخاطبه، حاكماً لا يسرياً باباً. كحال بلدنا وأسرنا لذلك قاتنى سأهاجر فى أول فرصة.

٧ - على أنه تبقى فى قصص هذه المجموعة ثلاث قصص تمد من أهم ما كتب محفوظ من كتب قصصية فى سنواته الأخيرة لصعوبة قراءتها وإحكامها

الغنى ومدلولها الرمضى المهم وهى استمراراً لقصصه الواقعية ذات الإشكالية الفلسفية العميقة والتي تحتاج إلى قراءة خاصة بها وهى قصص «على ضوء النجوم» و«المرأة القادسة» و«الميدان والمقهى».

لا اعتقد أن نجيب محفوظ قد تبقى له ما يقوله فنياً بعد هذه المجموعة وخاصة أنه تنبأ أن كاتبها يكتبها من موقع المثأب للسر، وقد اكتفى بالنظرة الأخيرة كما يقول. وكما فعل بطله فى «يوم الوداع» الذى يلتقط النظرة الأخيرة قبل أن يمسكوا به بعد أن قُتل زوجته..

لقد ساهم نجيب محفوظ بصيب كبير فى طرح إشكاليات الوجود الإنسانى وبالأخص منذ أعماله الأولى وحتى «الحرافيش»، ولكنه فى المجموعة الأخيرة يقدم أغنية البجعة الأخيرة ورغم أن بعض قصص المجموعة مثل «فى المدينة» و«من تحت لغوى» و«عندما يقول الليل» لا، مغيبة الآمال فى مستوياتها إلى حد كبير بسبب تكرار فكرتها ومباشرة المعالجة ■

- أبدا.. منذ سنوات طويلة.

فليس متسائلاً: كلهم.

- ولا واحد يوحى الله.

- عندك فكرة عنهم؟

- طبعاً، القاسم والرملاوى ورضوان مدرسون.

- خير وبركة.

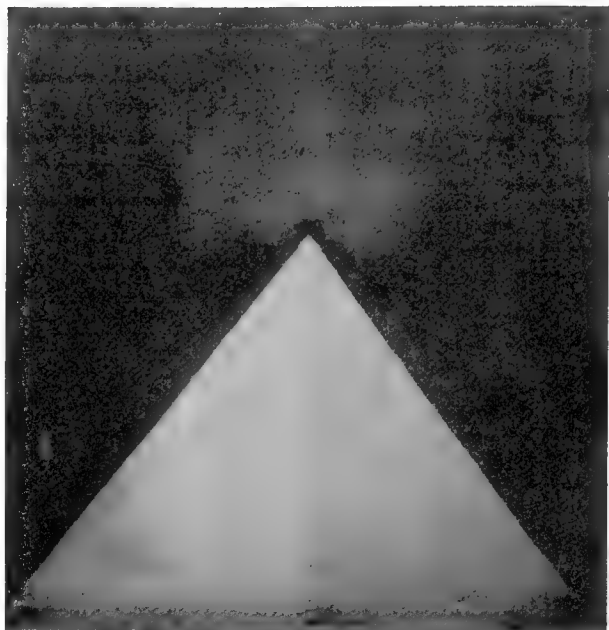
- والقائمة السوداء.

- لا سوداء ولا بيضاء

- والسيوفى؟

- السيوفى ويدران ورزق الله فى فرنسا، صحافة عربية، ثراء أيضاً.

تصوير للننان : ثروت البحر





قلب الليل الرؤية .. والدلالة

قاطمخ الرواية عدد - نجيب محفوظ - دائما إستحضار رؤية تتضمن الشمول الى متجاوزة النظام الاجتماعي والديني والذي يحارل أن يبدع نظاما إنسانيا.

□ والرواية عدده ليست إلا تقطيرا للعالم الذي نعيش فيه ، وتركيزا له وهي تلهث خلف أعماق رغبات الإنسان ، ويمكن أن نحاصر كل ما أنتج للفكر الإنساني أن يحققه في برهة معينة من تاريخه .

□ والقانون الأساسي الفكري والجمالي الذي يحكم وينظم فضاء عالمه الروائي

هو اعتماد مأساتان رئيسيتان أعتمد ويشاركني آخرون أنهما يظلان عالمه الروائي التاسع حتى الآن - هما المأساة الاجتماعية والوجودية ، فثمة إلحاح دائم وقاس ، ويحدث لا يمل لا يعرف اليأس عن اطمئنان مفقود ، ومفاتيح حياة ، وأصل وجود ، إنه يعرف في حديث له قائلا : ما دامت الحياة تنتهي بالمعجزات والموت فهي مأساة وقد ترى هذه المأساة مبكية - مضحكة ولكنها على أي حال مأساة وحتى الذين يرون الحياة معبرا للأخرة فحريف المأساة يطبق على جزئها الأول ، وإن انقلبت إلى غير ذلك عدد شمولها ككل ، ولكن مأساة الحياة مركبة وإيست بسيطة ، أجل إن تفكيرنا في الحياة ، كوجود يجردنا من كل شيء إلا من الوجود والعدم ، ولكن تفكيرنا فيها كمجتمع يربنا مأسى كبيرة مفتعلة من صنع الإنسان ، كالجهل والفقر والاستعباد والتعسف .. [إلخ] .

□ ويحسق لأبعد مدى هذا المعنى الفلسفي بتركيز وتكليف في روايته [قلب الليل] والتي لم يسوقف عددها النقد الأدبي كثيرا رغم أنها تبلور وتناقض وتعرض وتتقصى بصورة موسسة رؤية وفلسفة - نجيب محفوظ - لمعنى الحياة والمصير الإنساني ، وتتقصى بعمق غائر أعماق مأساة

المثقف المصري العربي ، كصورة دالة للإنسان المعاصر في كل زمان ومكان ، وتختزل ذلك في دورة حياة وخبرات وسيرة وفكر ومأساة بطله الإشكالي (جعفر الراوي) .

□ ويبتدى (جعفر الراوي) نموذجاً روائياً له دلالاته وسمته الخاص والعام وهو مثقل بعدد الرموز والروى التي يتسق فيها معنى حضوره الإنساني لخصوصيته المصرية العربية وعراقة انتسابه للثقافة والتراث المصري العربي وفي الوقت نفسه شموله الجوهرى الإنساني الذي يجعل منه نموذجاً روائياً إنسانياً مجرداً من المحلية الضيقة الأفق ومتجاوزاً لها .

□ وينأوه وتشكله وصياغته النفسية والعقلية والمزاجية والحياتية مستخلصة فى اقتدار من خصوصية وعبق وسحر عالم نجيب محفوظ الأثير ، حتى الحسين والجمالية وحوارى خان جعفر ومرجوش والخرنفش .

□ (جعفر الراوي) حفيد (الراوي) ووريثه الوحيد يطالب الآن وبلا جدى من (الرواية) موظف الأوقاف .. بحقه فى وقف (الراوي) أكبر وقف خيرى فى الوزارة ريمه موقوف على الحرمين الشريفين ومسجد الإمام الحسين بالإضافة إلى جمعيات خيرية ومدارس وتكايا وأسبلة ، والوقف

عبد الرحمن أبو عوف

الخيرى لا يمكن أن يقول إلى شخص بحال من الأحوال.

□ إنه الآن شيخ متهاك محطم أقرب إلى التسول ، بدله الرثة تتمزق .. ووجهه ذو الجلد المدبوغ والشعر الذابت وهو يهرش شعر رأسه الأبيض المتطد ، وليس من إجابة على طلبه إلا أن يقدم التماسا بصرف إعانة شهرية من الخيرات قد تصل إلى خمسة جنيهات وقد تزيد بشرط أن يثبت نفسه.

□ هو إذن رمز الإنسان الخاطى المظروب من الفردوس .. الذى غنم عليه .. الجد .. رمز لله .. فحمل لعلته فى خرابب الأرض ولم يأس من المطالبة بحقه فى النعيم والعدل والانتساب إلى الجد (صديق سائق ، لقد حملت حياة لا يقدم على حملها الجن فلتكن معركة ، لن أكف عن القتل حتى أنال حقى من تركة جدى اللعين) .

□ وعبر حوار طويل متقطع مكثف بين (الراوية) و (جعفر الراوى) يسرد نجيب محفوظ فى «هاب كلاسكى» ولغة مثقلة بالصورة والرمز والمحسوس والمجاز .. رحلة الإنسان من الطفولة حتى الشيخوخة ، من عهد الأسطورة حتى سيادة العقل والإرادة متخذاً من سيرة (جعفر الراوى) قناعاً يقدم من

خلاله خلاصة رؤيته وتأملاته الفلسفية عن مكونات ومعطيات هذه الرحلة مستوقفاً عدد الأسطورة والدين والميتافيزيقا والفن والعلم واليقين ، ملخصاً فى شموخ ملهاة ومأساة الإنسان المعاصر الممزق بين المثالية والمادية ، بين غرائز الشهوة والجنس ، وصفاً وعذوبة الإبداع اللغى ، باجلاً أبداً عن إدراك علمى للواقع ويقين مفتقد لتفسير جدل الصراع الإنسانى .. مازجاً بين العقل والجبن ، الصرية والفوضى والالتزام .. طارحاً السؤال الأبدى للمرهق التلق عن معنى الوجود وجنواه منتزعا أساره من لا معقولة رعبت الصدفة والتدر .

□ يبدأ (جعفر الراوى) قصته قائلا : (لا توجد طفولة ولكن يوجد حلم وأسطورة عهد العلم والأسطورة وهو يفرض ذاته فى عذوبة فائقة وربما زائفة بسبب من معاناة الحاضر الأليمة عادة وهو دوى مخم فى وجداني وعندما أحله لا أجده شيئا ، وهذا ما يؤكد طبيعته الأسطورية حسبك أن تعرف أن قطبيه الأساسيين - أبى وأمى لا أكاد أعرف عنهما شيئا ذا بال) .

□ لا توجد خرافات وحقائق ولكن توجد أنواع من الحقائق تختلف باختلاف أطوار العمر ويدوعية الجهاز الذى ندرکہا به ، فالأساطير حقائق مثل

حقائق الطبيعة والرياضة والتاريخ ، ولكل جهازه الروحى وإليك مثالا حيا ، لفقد أخذنى أمى ذات يوم لزيارة قبر أبى بين قبور الفقراء المكشوفة فى الغراء ، ثم راحت تنأجيه قائلة زوجتك وابنك يحييانك ويسألان الله لك الرحمة والفرحان يا أحب للناس وأكرمهم .. إنى أشكر إلهك وحدتى وهمى فادع لدا ربك يا حبيب! وسرعان ما ألتصت أذننى بجدار القبر فسمعت تنهيدة وكلاما أخبرت به أمى فقلت لى (مبارك أنت حتى يوم الدين) .

□ فى الفقر ويتم الأب وعالم المغاريت وحزن الأم ، عاش (جعفر الراوى) طفولته متعلقا بيد الأم ... وهامى الأم تغيب وينتقل (جعفر) إلى الحياة فى الفردوس حيث يرضى عنه الجد (الراوى) ويقبل أن يقيم فى بيته المهيّب (لم يكن يظهر من البيت شيء ولان حديقته ، فقط سوره المطل على بيت المال ، وهو سور حجرى يمتد طولا وارتفاعاً كأنه حقيقة سور سجن أو جدار قلعة أما بابه فيفتح على عطفة جانبية) .

□ ويبدى له الجد لغزا «شخصية توحى بالسماحة والرحمة والعذوبة ، ولكنه يتقلب بالغضب شيطانا أو حجرا صلبا .. عرفته وهو شبه معتكف فى



نجيب محفوظ القلم والسكين

ببسته ، ولكنه كان في الأصل أزهريا ، ورث عن أبيه وأجداده الثراء الواسع والأزهر ، على ذلك لم يعمل في وظيفة عامة دينية أو تعليمية ، عمله كان إدارة أملاكه ، فراه كان الدراسة والإطلاع على علوم الدنيا والدين والفلسفة والاقتصاد والسياسة والأدب ، بهوه كان ملقبي لرجال الدين والتصوف والسياسة والأدب ، وكان يدون بين حين وآخر مذكرات أو يوميات بصفة مستمرة ، وهو سليل آباء وجدود من هبة كبار العلماء .

□ إننا أمام صورة رمزية للجد .. توحى للرمز الأعلى للغموض لإرادة كلية تهيم على الحياة والمصير ، ويمتدوره يتلخص في هذه العبارات الدالة لإني أرى الإنسان نوعين: إنساناً إلهياً وإنساناً دينوياً الإنسان الإلهي هو من يعايش الله في كل حين ولو كان قاطع طريق ، والدينوي هو من يعايش الدنيا ولو كان من رجال الدين .

□ ولقد كان والد (جعفر) ذنبويا لذلك حرسه الجدم من جنسه وطرده إلى الأرض لأنه تمرد وقرع من أسرة فقيرة على غير رغبته ولكن لتتعرف على الأب قسمة دلالة ورمز عن مكوناته يوحى بمعنى أشمل .. معنى فكري وثقافي وسياسي .

□ كانت نشأته دينية وقاز بالعالمية ، وسافر إلى أوروبا للدراسة والسياحة وتعلم الفرنسية واستمع لمحاضرات في الفلسفة واللاهوت وعاد دون أن يحصل على شهادة ، وكان يرسل بمقالات إلى الصحف تدور حول التفوق بين الدين من ناحية والعلم والفلسفة من ناحية أخرى ، ويمكن أن يصنف مؤلفها في جناح الليبراليين ، ثم عمل مترجما في صحيفة (الفجر) عقب أن استقل عن الجدم (لراوى) تأمل عنوان الجريدة وله معنى (الفجر)

□ ويعود إلى (جعفر) لقد واصل تعليمه الديني والمدني في تقدم وانتسب إلى الأزهر ، وكان جده فخورا بتفوقه واستقامته ومتفاناً لياجعفر أراك جديرا بتجديد شباب شجرتنا المباركة] غير أنه متأثرا بمسيرة أبيه أعلن عن رغبته للسير إلى أوروبا مما أوجع صدر جده وحرك شجونه ، وكان من أقرب أصدقائه إلى (محمد شكريون) ذي الصوت الجميل للزخيم والذي بدأ يدرس الغناء والموسيقى والموشحات ، ويثايد من جده ..

□ إننا هنا أمام مرحلة الدين والفن يشكلان بنية ومزاج جعفر ، وهو يعيش الآن في الفردوس ، غير إنه دائم التفكير في قصة والده وغضب جده عليه ، إنه أمر ما يزعجه ويثير تفكيره ويدفعه للتمرد .. وتأتي اللحظة ويكرر السقطة نفسها والخطيئة نفسها .. حيث الحب والفننة والشهوة والسقوط في خطأ الدينونة .. هاجر التعاليم التي أوصاه بها جده ، أن يكون إنساناً إلهياً ..

□ ويحدث الانقلاب في حياته ... إنه يحب ويشتهى ويعشق (مروانة) العجورية راعية الغنم ابنة (عش

الترجمان) ويقرر أن يتزوجها ولتأمل هذا الحوار بينه وبين جده لدلالته .

لقد عرض عليه عروسا فريدة من أصل كريم ، فكان رده :

— جدى إنى أرفض .

— ترفض نعمتى

— أرفض القهر

— ولو كان منى ؟

— ولو كان

— أنت عاق ، تخون الجمال والنقاء في سبيل ماذا ؟

— الحرية

— راعية الغنم

— الدم والتشرد والهواء النقي

— إنه الجنون الذى يخرج به

المعموسين من ببنى العتيق

— للدم الحق في الجنون

— إنك ابن والديك

— وإنى أعز بذلك إلى الأبد

— نفسك يود الانتقام منى

— لا أريد أن أفكر فدعنى أفعل

— والجنة والقفطان ؟

— سأخلعهما من ثوبى

— إذن كفرت ؟

— لا أريد الدين مهنة

— ماذا تريد أن تفعل

— أريد أن أسارس الحب والجنون والقتل !

□ فلنتوقف أمام هذه الرغبة الفاتنة المذيرة للتفكير والدهشة والرعب ، هو يريد أن يمارس الحب والجنون والقتل ، لقد رسم خطط مسيرته الفاجع الذى سوف يندفع إليه بغريزة واعية تشكل سلوكه ، سيتزوج (مروانة) ويفنى في الشهوة والعلم ويميل في تخت (محمد شكريون) منشدا وسيبدأ مرتديا البدة ،

ويعد ذلك يرتدى الجبة والقفطان للجرقة الندية التي أنشأها .. يشرب الخمر ويتعاطى المخدرات وسيهر حتى الفجر ويام حتى العصر .. مما يدفع (مرواته) لنهذه ومعايرته برجله .. ومجده هي وأولادها له .

(مرواة مجرد إثارة .. ليست امرأة ولا هي ربة بيت ولا هي أم ولا هي سيدة بالمعنى .. صفاتها الجوهرية خليفة بأن تخلق منها رجلا بل قاطع طريق) ... (لم أكن أمثل الرجل الذي يمكن أن نحل به، لقد جمع زواجنا بين مغامرين وكان عليه أن يموت بمجرد أن تحصل المغامرة إلى روتين .. أظن الأمر واضحاً)

□ وانذغ في دراسة الموسيقى والطنين عدد الشيخ (طاهر البندقى) إذ لا يمكن أن معنى الحياة بلا ملح.

كانت (مرواة) رمزاً للحياة الماضية، كما كانت العذر الذاتية لتقبل حياة عادية بلا ظلم، فلما ذهبت وجد نفسه عارياً وفي تلك الغرة القلقة من الحياة عرف (هدى صديق)

□ عند (هدى صديق) نصل إلى الرحلة الأخيرة من هذه الحياة الحائلة (لجعفر الراوى) التي تشكل مسيرته الإنسان المعاصر، بل رحلة البشرية في تطورها الحضارى ... مرحلة الأسطورة والذين والفق إلى مرحلة الاستقرار حيث نضج العاطفة والدراسة والعلم وإدراك الواقع المعنى بمكة العقل .. بل يتجاوز الأمر إلى دراسة العظم الفلسفية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، ويصبح مشاركا في الحياة العامة ... ويتبلور رؤياه وفلسفته التي هي في النهاية رؤية وفلسفة الكاتب لمشكلات الإنسان المعاصر والحياة المعاصرة في إنسان بين هموم الوطن والعالم ككل وفيها أيضا تحدث المأساة والجريمة .. ويتحقق حلم القتل

غير المبرر والذي لا معنى له سوى الانتحار غير المرئى حيث تتجسد مأساة الإنسان في سعيه ببلوغ الكمال.

□ في ظل زواجه من (هدى صديق) وهي سيدة فاضلة مثقفة ومن الأعيان تكبره بمشرة أعلوم ونحبه وتعرف أصوله المعرفية .. خرج من عصر البطالة المقنعة والبطالة الحقيقية وغطى التعليم على إحساسه وقراً كثيراً في التاريخ والفلسفة وعلم النفس ، والاجتماع ، ودرس القانون حتى أصبح محامياً وفتح مكتب محام فى باب الخلق.

□ لقد عشقت العقل وقدمته ، وأحببت تبعاً لذلك الحقيقة ، العقل هو ما يعمل بالمنطق والملاحظة والتجربة ، ليس إلى حكم نقي تماماً مما يخل بالمنطق، والملاحظة والتجربة ، وهما أسميته بالحقيقة ، وهذا العقل يعتبر مخلوقاً حديثاً نسبياً إذا قيس بالفرائز والعواطف والذي يربط الإنسان بالحياة غريزة والذي يربطه بالبقاء غريزة والذي يربطه بالكائنات غريزة ، وهو العقل فى كل أولئك هو دور الفساد الذكى ، حسن كيف ينقلب الوضع ؟

أى أن يقرر العقل أولاً ثم يستغل الفرائز لخدمته ، هل يمكن أن يقتلع فرد بضرورة فيقرر قتل نفسه ؟

إن الذين يقتلون بدافع من غرائزهم لا حصر لهم ولكن لم يقتل أحد بدافع من تفكيره الخالص للزيف الذى .. إذن فقد عشقت العقل وحملت طيلة الوقت بسببته المطلقة بإعتباره أشرف هدية إلهية لنا ، أحلم بأنه يكون لنا دقيقاً لا العقل ، ولا هدف إلا العقل ولا أسلوب إلا من وحى العقل ، أحلم بحياة عقلية خالصة يستوى العقل فيها على عرش السيادة ، على حين تستكن الفرائز على أرض الطاعة والعبودية ،

حملت بأن تشطب من قاموسنا جملاً مثل (أعرف بقبلى) أو (ألمسنى عواطفى) أو (التعبير الوجداني للحياة) وحيوت غضبى على حجم الشعور وللا شعور ، وجبل قريود المطمور تحت الماء إلا قمته ، إذ أن المسألة ليست مسألة حجم ولكنها مسألة القيمة أولاً وأخيراً ، أردت لقمة الإنسان عقله - أن يحكم ويسيطر حتى فى شئون الغذاء والجنس والحب نفسه، أى قيمة له إذا لم يقتلع به العقل تماماً ؟ الحب الأعمى سيظل أعمى ويتخفى بعد الإشباع على خواء مكرراً مأساتى مع (مرواة) لذلك أتمنى أن يلعب العقل دوره فى حياتنا المعمية كما يلعب فى المعمل والبقطة نفسها وللزراعة والموضوعية ويجب بالتالى أن تتغير أغاني وأشراقنا وأملنا .

ولا أزمع أننى استطعت أن أرتفع إلى هذا المستوى بل لعل عجزى كان عجزاً مهمماً فى المأساة ، كما أننى لا أدعو إلى تجاهل الفرائز أو الاستهانة بها ولكن أنشوق إلى تجنب آثارها المدمرة على الحقيقة ، تصور أن نقيم أنفسنا دون خضوع للأثنية ، أن نقيم أوطاننا بلا تأثر بما ندعوه الوطنية ، وبصفة عامة أصبح الإنسان العاقل حلمى كما كان الإنسان الإلهى من قبل.

□ ولكن الإنسان برغم اعتماده على العقل يصطدم فى سعيه ويتعق إرادته بالمأساة .. فما هى (أمن المأساة من وجهة نظر (جعفر الراوى) للتأمل خلاصتها عنده فهى تمهد لما سيقع فيه من خطيئة القتل والخراب والصناعات والمشرى والانهيار والتسول .

إن ثمة قدر يترصده خطاه رغم البيت الذى جدد حياته وأنشله من النهيمية والبطالة والمغامرة والصعكة.



نجيب محفوظ القلم والسكين

يقول (جعفر الزاوي) ملخصا جذور المأساة الخاصة في سياق أشمل وأعم وهي المأساة العامة للإنسان.

لأسمة مأساة خاصة ، ولكني أود أن أعرض عليك رؤيائي عن مأساة عامة أولا .. هي مأساة الإنسان العاقل ، فقبل خلق العقل كان الإنسان منسجما مع ذاته وحياته ، حياة صراع قاسية ولكن يبدو الأحيال له فيها ، مثلا مثل أي حيوان آخر ، فلما أن وهب العقل وشرح يخلق الحضارة ، حمل أمانة جديدة ، مسؤولية لا مفر منها ، وفي الوقت نفسه هو غير أهل لتحملها ، بدأ يدرك النظرة الشاملة ، وأن حياته على الأرض هي حياة رجل واحد رغم التناقض الظاهري ، ولكنه كان ومازال يمر بغفرة انتقال تتواجد فيها الفرائز والعقل معا ، فما يقول به العقل تمارسه الفرائز ، ولا يزال اللصير مقررًا حتى اليوم للفرائز على الأقل في الحياة العامة ، لم يظفر العقل بالسيادة المطلقة إلا في العلم ، فيما عدا ذلك فهو يخضع للفرائز ، حتى ثمار العلم نفسه تتلهمها الفرائز وعلى حين يحتفظ العقل ببلخته الخاصة في مجال البحث فاللغة التي تستجيب لها الملايين ما زالت هي لغة العوامل والمغرائز ، أغاني الحنين والوطن والعنصرية والأحلام الشخصية

والأضاليل ، هذه هي المأساة العامة ، وإن تنقش سحبها الحمراء إلا حين يطر صوت العقل ويتراجع الفرائز نحو الذبول والفناء .

أما مأساتي الخاصة فنشأت من الصراع بين عقلي وبين إيماني الزاسخ بالله .

والآن تتابع الوقائع التي أدت إلى المأساة .. كان مكتب (جعفر الزاوي) ملتقى الأصنقاء للقانونيين ، وفي ذلك الملتقى ثم الغزو السياسي لروحته وهو لم يكن مقطوع الصلة بالسياسة ، ففي بيت جده كان الصحاب من رجال السياسة يمجذون الصفوة التي يجب أن تحكم لخير الصفوة والزراع والوطن وكان الحديث يدور حول الدستور لا باعتبارها أساس الحكم للشعب ، ولكن باعتباره وثيقة تمنحهم شرعية الحكم ، وتؤكد ذاتهم في مواجهة الحاكم ، وكان الميدان لا يشغله إلا الحاكم والصفوة .. ولقد مال في تلك الأيام لهم ، غير أن لياما مثيرة مرت تعالى فيها اسم الشعب حتى ملأ الفناء وتدفقت أمواج المظاهرات من الفرواغ كالطوفان فراقبها من السطح بذهول وسرور .

ولقد اسعرت في حجرة مكتبه أفكار الليبرالية والاشراكية والشيوعية والفرنسية والسلفية الدينية والفاشية .

وكان أبرز الصحاب هو (سعيد بكير) وقد لعب أخطر الأدوار في حياته وذات يوم تصده . من أنت؟ وأغربه هذا السؤال في حيرة أدت به إلى التفكير في موقفه السياسي .. وأدرك أن السياسة هي الحياة وخطر له أنه سيكون صاحب رسالة ، فقد أدرك أوجه شبه بين حياة النبي وحياته (فقد توفي والذي وأنا دون الوعي وتوفيت أمي وأنا لم أكن أجاوز الخامسة من

عمرى فتكلمني جدى ثم تصورت خروجي من قصر جدى نوعا من الهجرة) .

ويبدأ يدرس ويتناقش مع (سعيد بكير) وقرآن يسجل أفكاره على الورق وطبع أفكاره في كتاب - (عرض تاريخا موجزا للمذاهب السياسية والاجتماعية من الإقطاع حتى الشيوعية ، ثم عرض مشروعه الذي يقوم على أسس ثلاثة ، أساس فلسفي ، مذهب اجتماعي ، أسلوب في الحكم ، أما الأساس الفلسفي فمفروض لا جهاد المريد ، له أن يخلق المادية أو الروحية أو حتى الصوفية ، والأساس الاجتماعي شيوعي في جوهره يقوم على الملكية العامة وإلغاء الملكية الخاصة والوريث ، والمساواة الكاملة وإلغاء أي نوع للاستغلال ، وأن يكون مثله الأعلى في التعامل (من كل على قدر طاقته ولكل على قدر حاجته) أما أسلوب الحكم فديموقراطي يقوم على تعدد الأحزاب وفصل السلطات وضمان كافة الحريات ، عدا حرية الملكية والقيم الإنسانية ، وبصفة عامة يمكن أن نقول إن نظامه هو الوريث الشرعي للإسلام والثورة الفرنسية والثورة الشيوعية) .

وفجع بعد عرض المشروع على (سعيد بكير) بالسخرية ونمته بأنه (سمك لبن تمر هندي) وتلقف أحلام يظنة .. خيال .. جميع مالا يجتمع ، لاشيء ..

وتتطور وتعمد خيوط المأساة (كان سعيد بكير) أشد أسدقائي حماسا ، وتفاعلا مع مصري ، كان محاميا مثيرا راسخا في مادته ، ذا ثقافة واسعة ومقدرة في الجدل والمحاضرة ، وكان ذا طبيعة حادة متماسكة ، شديدة اليقين بما تؤمن به لحد التعصب

الأعمى ، من الذين يعملون كل قوالم في اتجاه واحد ، ولا يترانى عن تحصيل خصمه بكل الوسائل البلاغية والمدارات القريبة التي تثير نائرة من يحترم العقل ويقدمه على .

□ ولقد لحت في عيني (هدى) إعجابا واستلاما لجذلة السياسى العيف .

□ وأوحى له صديقه (محمد شكرى) بالشك وأعلن أنه لا يقى في (سعيد بكير) فى الوقت نفسه ظل يراقب ويحترق من شدة الانتباه والقلق (وكان يهكم فى الحديث معها فتهكمك معه ويوضح فى أن أسلوبه فى الحوار يعجبها ويبحث فيها حيوية دافئة وأنها تبدو فى شوق دائم إلى المزيد منه) .

□ وتقع الأسأسة عندما ينقد فى سخرية (سعيد بكير) المشروع الفكرى لجعفر الراوى ويتحول النقاش إلى اشتباك بالأيدى ينتهى بقتل جعفر الراوى لسعيد بكير ، وبالتالي يسجن جعفر الراوى فقد صور الحادث على أنه صراع بين شيوعيين ، وواصل فى السجن الجهاد داعيا لمذهبه الجديد ، وقول بالسخرية من الجميع .

□ ويخرج من السجن ضعيف البصر مصاباً بأمراض شتى .. يبحث عن معالم الماضى ، فهذى ماتت ، ومحمد شكرى فى رحلة إلى شمال إفريقيا ، وذهب إلى عشق الترجمان ولكنه لم يجد لها أثراً لقد أجتاحها العمران فحسولت إلى حى ويستان ومطحة بنزى واختفى أبناء مروانة وأبناء هدى وتركهم بلا إزعاج ، وتحول قصر جده إلى خرابه يحيطها جدار شاقق .

□ لقد تخلصت حياته عن خواء ووحدية وصعلة وتسل إلى سطورك متحول ، أغادر خرابة الراوى لأهم على وجهى فى الطرقات ، من مرجوش إلى

الخرنفس إلى الحساسين إلى خان جعفر ، فى كل مكان لى ذكرى ونجوى ، وفى الحلمية ذكريات ، وفى ميدان باب الخلق يخفق قلبى ، وفى كل مكان أدهو دعوة صريحة إلى مذهبي ، أدهو البشرية إلى إنقاذ نفسها .

□ لقد تعدنا اجزاء مقاطع من الرواية مثقلة بالفكر الفلسفى لأنها غير قابلة للتلخيص ، فهى تقبذنا فى بناء مفهوم ونسق فكرى عن مدى رحابة وعمق وفراء أفق نجيب محفوظ فى رؤيته لتراخيدي الصراع الإنسانى ومقارنته ذات الخيال المأثله الذى يغلر بالحواء كل ما عرفته البشرية من نظم ومذاهب وتجارب حياة ، ينظمها عالم الأسطورة ونسق الفكر الدينى وقداسته ومخائلكه لتقديم تفسير للكون والحياة .. ثم سحر وغموض وألغيب ومثل وصور عالم الفن والتخيل ومخاطبة الوجدان .. وأخير عالم اللبيق والإدراك العقلى والسهج العلمى .. كل هذه المراحل من فكر وتاريخ البشرية تُخفّل هنا فى سواى رينض وحياة وسيرة جعفر الراوى كرمز ومجاز ودلالة للإنسان المعاصر .. غير أنه مقدم فى ثوب وتكرير وملامح وسمات المثقف المصرى العربى وايد ونبت الحياة الشعبية المصرية بترائها وتراكها الحضارى .

□ ونقطلة الانطلاق عدد . نجسب محفوظ - إذن هى الحياة الإنسانية فى شمولها مقدمة فى صوره مصفرة للحياة المصرية التي تذاثرت بطريقة قاسية إلى ذرات متباعدة غير أنه صاغها وشكلها وأحالتها إلى لحظات درامية قصيرة تضح بالحركة الداخلية وتحلل بالأسأسة للملها ، ويخلق عالما ورائيا وسلطة من المشاهد الحية بطريقة درامية وصور فيها تزد بطله للنمرنجى (جعفر الراوى) ضد أساه ، ضد استغراقه فى البلادة ، باختصار

صور الدمار الداخلى والخارجى للشخصية الإنسانية بفعل القوى الاجتماعية التي تمك الحياة فى مصر فى مراحل تاريخية تعاني الثقله واضطراب الانفصالات والتحولت .

□ ويغنى أن نشير إلى صياغة مكونات وثقافة رؤى (جعفر الراوى) وأبيه فى أنها تلخص وترمز وتستعيد المكونات الفكرية نفسها لنموذج مثقفى ورواد التنوير فى ثقافتنا الحديثة ، إنها تستعيد ملمح ومسؤرات تذكيرهم الأزهري والتراثى والدينى ثم تهازمهم إلى ثقافة الآخر الأوروبية ونقل وتمثل العلوم المصرية وطرح سؤال النهضة والتوفيق بين الدين والعلم والفلسفة ، كما جاء فى مقالات والد جعفر الراوى فى مجلة الفجر وكما جاء فى مشروعه الفكرى .

□ إنها استلهم أسيل لهموم رسالة وعطاء نماذج رفاعة الطهطاوى ومحمد عبده ، وطه حسين ، ومصطفى عبد الرزاق ، وهذا يعنى أصالة إبداع نجيب محفوظ فى فهم أصول وجذور المهمات الفكرية والثقافية التي ورثها من هؤلاء الرواد .. إنه هنا وفى صورة الفن ولغة الرمز يخلدنا ويطرحها على فضاء العالم الروائى فى صورة معاصرة .

□ وأخيرا فإن ما تثيره هذه الرواية الفلسفية الموحية وهى التوافق التام بين الفكرة وتحققها للوصول إلى الأثر الذى الرائع ، ويبدو أن ذلك هو قضية موهبة لا نتيجة مصادفة موفقة ، وهى قضية شهادة وحكمة تشعنا أن المؤلف يسيطر على موضوعه ووسائله وأن أثره الأدبى كامل . ■

نجيب
محفوظ
القلم
والسكين



سوسيولوجية النص وجغرافيته في «أولاد حارتنا»

فا إن حضارية النص تكشف أول ما تكشف عن العناصر الفاعلة والمختارة في فترة تاريخية معينة، وأول ما يعنى صاحبها هو حضور المكان باعتباره البطل الأساس أو القيمة التجارية التي على أساسها يرى منظومه العلاقات التي تبسدي في السلوك الإنساني، بدءاً من الثقافة المادية متمثلة في كيفية مواجهة متطلبات اليوم وطريقة أدائها وانتهاء بالثقافة كتناج عقلي يمكن حركة المجتمع ومتطلباته المادية والروحية معاً. وقد سيطرت «فكرة الخلق» على عدد كبير من المبدعين العرب سواء كانوا شعراء أو قصاصين، باعتبارها المعادل

للموضوعي لخلق وتكوين النص أحياناً أو كأداة لكشف تطور المجتمع حتى اللحظة الراهنة. وكان أمامهم عدد من التصورات سواء المصرية القديمة أو التوراتية أو القرآنية أو التصور الصوفي باتجاهاته المختلفة، إلا أنني أجزم أنهم جميعاً ودرجات متفاوتة وقعوا في التصور الثوراني من حيث بداية الحكاية وتطورها القائم على نفى الشبهة حتى يصلوا إلى تمايز نصوصهم فقط أو تمايز مجتمعهم، ومن هؤلاء: نجيب محفوظ، أدونيس، محمد عفيفي مطر. وقد غلب على إنتاجهم الانحياز للأسطورة على حساب الذاتي والشخصي.

أما الذين لم يدخلوا الإبداع من هذا الباب وبدلوا من الواقع وقرأوه برؤية جديدة تعطلها الحاجات المادية والروحية للحظة الحاضرة منهم كثير مثل يوسف إدريس، سعدى يوسف، أحمد عبيد المعطى حجازي ورواية «أولاد حارتنا» تعالج لما هو أسطوري وتاريخي منذ البداية فالمكان المختار لأحداث الرواية «البيت الكبير» يقع في الخلاء، ولا حياة خارج هذا البيت، وتسيطر هذه المهابة للبيت وصاحبه على أبطال الرواية جميعاً فالأبطال يأخذون قيمتهم من الانتصاب له، وهو مقدس من الجميع وإلكل يطلب رضاء أورضى الأقدنى ناظر الوقت.

أما أبطال الرواية سواء الجبلوى أو جبل أو رفاعة أو قاسم أو عرفة، فقد ظهر حول نشأتهم ومولدهم وتحركاتهم طقوس احتفالية تكتسى للأسطوري أكثر من انصائها للواقع. أما بناء الرواية فقد قام منذ البداية على الصراع الدائم حول «رأس المال» وتوزيعه والطريقة المثلى لتحقيق الرفاهية الإنسانية لأبناء الحارة. فهناك دائماً طرفان: طرف يرى أحقية أبناء الحارة جميعهم في رأس المال دون النظر إلى مكانهم الاجتماعية ويمثله أدهم - جبل - قاسم - رفاعة - عرفة، وإن اختلفت الطرق في تحقيق ذلك فيما بينهم. وطرف آخر يمثل ناظر الوقت والقوات الذين يعتبرون أنفسهم أصحاب الحق في «رأس المال»، أما بقية الحارة فإنهم يؤدون أدواراً ثانوية وخدمية في هذا المكان.

إن هذا الصراع بين الطرفين يتغير ويتطور بتطور المجتمع والأحداث والأشخاص والأبطال بما تحمل من رؤى وقياعات.

وقد ظهر هذا الصراع في أبسط أشكاله بين «إدريس» و«أدهم» أولاد الجبلوى. فقد وهب الجبلوى لابنه أدهم دين بقية إخوته إدارة الوقت لقبولاً جميعاً لضرورات اقتصادية إلا «إدريس» فقد رفض هذا الفعل. وكان شكل الصراع بين أدهم وإدريس بسيطاً وهو استخذم

فتحي عبد الله

وتلعب دوراً يتناسب مع تطور تلك الحقبة. وكان أول أطوار المعرفة السحر. وقد استخدمه الإنسان للسيطرة على الطبيعة والحيوانات. ومن هنا كان «جبل» هو الساحر الأول. الذي أدرك مهمة المعرفة في الصراع. وبها انتصر على الأعدى ناظر للوقف والفتوات وسيطر على رأس المال. وإن انحصر دوره في مجتمعه فقط دون بقية الحارة.

ومع تطور مجتمع الحارة وكثرة الأبناء للمادية والدخول في مكنية دورة العمل وتهميش غير العاملين وغير القادرين بل وتهميش أصحاب الأعمال الخدمية وكان لابد من اكتشاف معادل زوحي وهو إقامة العدل بدون قوة وهذا ظهر الفصل الماسم بين الروح والجسد بين الصورة والذات، فجاءت شخصية «رفاعة» المزدوجة الشكل فهي شخصية تجمع بين الإلوهة والذكورة؛ فهي يمارس أعمال النساء مثل إقامة «الزائر» وقيل أن يزوج بعاهرة لا يمارس معها الجلوس مطلقاً، ويمارس أعمال الرجال مثل النجارة مع أبيه. وكان مشروع الإنساني هو تطهير الجسد من للشياطين أو العفاريت حتى يستطيع أن يقيم مملكة الروح التي تتم بالمساعدة الدائمة، ولهذا لم يشغل نفسه بالوقف أى رأس المال وإنما شغل نفسه بالوقف (الروح) المطلقة. وعندما قرر أن يهرب إلى الجبل قتله الأعدى والفتوات. إلا أن أتباع

العاملين ويمش ولا عمل له إلا «الفتوة». ومع تطور مجتمع الحارة واحتكاك الصائلات عن طريق العمل والتنافس فيه كان لابد من سلطة تصد هذه العلامات وظهرت في شكل الفتوة، وأخذوا يمارسون أفعالهم بالاتفاق مع صاحب رأس المال (ناظر الوقف)، وعندما لم تقبل الحارة «أن حمدان» هذه الأفعال تجمهروا أمام منزل الناظر يطالبون بمقابلته وعندما لم يسمحوا لهم دفعوا الباب ودخلوا ليقدّموا مطالبهم إلا أن ناظر الوقف رفض ذلك ومارس سلطته المتمثلة في الفتوات لإخضاعهم بالحصار الاقتصادي الذي خرقه دعيبس وأدركه الفتوة «قدورة» وفي حوار بينهم أمام جبل ويستند دعيبس بـ «جبل» ابن آل حمدان وزيب ناظر الوقف فيضرب «جبل» الفتوة فيسقط ميتاً، وأمام الاختيار الصعب بين الأهل ممثلين في آل حمدان والمال ممثلاً في ناظر الوقف ينجح إلى أهله من الفقراء. ويدير رحلة للهروب. وفي السوق يتعرف على بنتين من خلال عمل إنساني على أثره صار صديقاً على أبيهما البلقيطى الماوى، وأحب ابنته الصغرى وتزوج منها وعمل مع البلقيطى الحاروى وطم منه السحر. وعندما عاد إلى حارته عمل ساحراً يخرج للشعابين من المنازل.

ومع كثرة المعان وإختلاف المصالح واحتدام الصراع لابد للمعرفة أن تتقدم

التدبئة القائمة على التعاطف الأخرى، حيث ربط أدهم في دخول خلوة أبيه الجبلوى والبحث عن الرصية ومعرفة نصيب كل منهم وعندما اكتشف الجبلوى هذا طرد أدهم. فأقام كوخاً كما فعل إدريس من قبل وطمح أن يعمل بالغا للخيار على عرية «كارو». وقد مارس إدريس على أدهم عفاً وعدواناً دالين واستهزاء بعمله خاصة وأنه كان دائماً ما يعلم بالجولس في حديقة البيت الكبير وسامع الغناء وتشريد الطيور. وعندما أنجب أدهم: «همام» و«قدري» وأنجب إدريس: «هده» اختار الجبلوى حفيده «همام» للإشراف على الوقف (رأس المال) وقد تردد همام في القبول ليستشير والده. وقد لاقى هذا الاختيار ردود أفعال غامضة من أخيه أدهم. رحمه إدريس مما دفع أخيه إلى قتله وتزوج قدري من هده وأنجب منها أبناء الحارة جميعاً.

وفي المرحلة التالية من الصراع حول «رأس المال» اختفى صاحب المال في بيته الكبير وازدحمت الحارة بالبشر بكل صنوفهم وهنا ظهر أول شكل للمملكة ومبرراتها المحصورة في القوة البدنية فيقول الروائي: (وما أن يجد شاب في نفسه جرأة أو في عضلاته قوة حتى يندفع إلى التجرش بالأميين والاعتداء على المسلمين فيفرض نفسه قوة على من أحياء الحارة، يأخذ الإتاوات من



نجيب محفوظ القلم والسكين

رفاعة استخدموا القوة وانتصروا على الأفندي والقوات واختلقوا فيما بينهم على طريقة رفاعة.

وعندما يتطور المجتمع في حلقة من حلقاته تغير أنماط السلوك وآليات التفكير وتتغير كذلك المشاعر وكيفية التعبير عنها ويظهر هذا مع قاسم، الذي دفعه عمه للعمل مبكراً فعرّف أهمية العمل في تكوين الشخصية المعدلة خاصة وأن قاسم من الطبقات الدنيا من الجراييع، أفقر حتى في الحارة. ثم مارس مهنة الرعي التي تساعد على التأمل والخيال والاعتماد على النفس. وعندما تزوج قاسم من قمر، انتقل إلى الطبقة المسيطرة لأن زوجته كانت من ملائكة التجار وقريبة لزوجة الأفندي ناظر الوقف وقريبة للفتوة «سوارس». مما أعطاه فرصة كبيرة للذهاب إلى الجبل وسماع خادم الزواف وتنفيذ وصيته. إلا أن المقربين منه كعمه وصهره نصموه بالانصراف عن هذا التفكير. إلا أنه أعد

ناديا رياضيا بمنزله لتدشيط القوة البدنية له ولأصحابه حتى لا تفكر تجربة رفاعة ومع ذلك أدرك أن الظروف التاريخية لم تكن مواتية لحسم هذا الصراع لصالحه. فأقام مجتمع القاسمين في الجبل بعيداً عن الحارة. وعندما أملاك مبررات صراعه دخله وانتصر على أهله الحارة وسيطر على الوقف وانضم له الجبلون والرفاعيون والقاسميون. وقد كانت تجربته لأهل الحارة جميعاً أما «عرفة» فهو الشخصية التي لا تنتمي لجغرافيا بعيدة وإن كانت أمه من أهل الحارة. فهر لم يعرف له أباً، وجاء الحارة غريباً، يحمل في مخيلته وتصوره القضاء على كافة أشكال الصراعات الاجتماعية والاقتصادية الموجودة بالحارة لتحلها وعدم مناسبتها للوقت الراهن. فهو لم يقنص «البيت الكبير» ولا الوقف، فهو محارز للطمع ويقوم بعمل التجارب المطمئن ويقوم بتدوين تلك التجارب، هو وأخوه وتشاركهم زوجته. وعندما تنجلي كشوفاته وأفعاله في الحارة يتم تدجينه لصالح السلطة أي الوقف والفكرات وعندما أراد الخروج أعدم هو وزوجته وهرب أخوه.

ومن خلال هذا الصراع بنى الروائي نجيب محفوظ روايته «أولاد حارتنا» ومن أهم سماتها الجمالية ما يلي:-

١ - استخدام «الحوار» في كل الفصول بطريقة إبداعية عالية، استطاع من خلاله تطوير الصراع، وقد حل الحوار في هذه الأجزاء محل السرد وسيطرة لغة

الحوار القائمة على التكليف والإشارة دون استدعاءات لأحداث وأشخاص.

٢ - إن آليات السرد في هذه الرواية كان مزيجاً من السرد اللغوي الذي سيطر في مناطق الوصف.

٣ - غياب الشخصية الرئيسية في الرواية وحضور المكان «البيت الكبير» أو الفكرة في أشكالها المتطورة من خلال الشخصيات ومن هنا يحدث عدم انضباط روائي لبعض الأبطال كشخصية رفاعة فهي قريبة من الشخصية الفانتازية أكثر منها للشخصية الروائية.

٤ - اعتماد الرواية على الأساطير القديمة فقط أفقدها الإقتراب من الواقع الإنساني المعاش ومن هنا وقعت الرواية كثيراً في التجريد سواء تجريد الشخصية أو تجريد المعنى أو تجريد الحدث. والأشخاص والأحداث والمعاني كلها مجرد رموز تنتمي لسياق فلسفي سابق عليها ولم يستطع إلا إقامة عالم مواز بشكل جديد.

إن هذه الكتابة تصنع المبدعين العرب أمام اختبار حقيقي لمعرفة تاريخيتهم المهدورة وجغرافيتهم التي تهدر كل يوم، هذا على مستوى وعلى المستوى الآخر فهي تمثل دعوة للتحضر ورتبة الإبداع القريب والانضباط في الأشكال السائدة. والدعوة الدائمة للبحث عن أنساق كبرى حتى ولو كانت تخص أشياء صغيرة يتحرك المبدع من خلالها. ■

الفكر والغايات

سيد قطب .. معالم في طريق القتل

﴿١﴾ سيد قطب .. معالم في طريق القتل، شريف يونس. ٢٠٠٠ (١) الخلفية التاريخية السياسية والأيدولوجية. ١١٦ (٢) بنية الفكر القطبي: أيديولوجية الإنكشارية الإسلامية. ١٢٠ (٣) نظريات التكفير والعصب المؤمنة.

يمارس خليطاً من عمليات القبط والانتقام، حائراً بين القانون والعرف في تحديد مفهوم «هبة الدولة».

... في الوقت الذي انتشرت فيه الكتب والصحف والشرائح وأشرطة التسجيل، لتعيد صبغ العقليّة العامة بروح دينية - حقوقيّة مسرفة في طابعها الدوجمائي، فتعدها الأوضاع الاجتماعيّة بحشود من القراء والمستمعين - يتحول بعضهم إلى كتاب فيما بعد - النازحين من الريف الضيق الإكانيات إلى المدينة المختلطة الفقيرة، بمعدلات جد كبيرة⁽⁴⁾، أسفرت عن نمو سرطاني للأحياء التي سميت عشوائيّة، دون أي دور تخطيطي أو خدمني أو تدمري فيها، وبالتالي فقدت السيطرة عليها، في ظروف تميزت بزيادة معدلات البطالة والبطالة المقنعة ذات الأجور الرمزية، خصوصاً بين المتعلمين من حملة الشهادات المتوسطة والعليا⁽⁵⁾. وذلك كله في زمن مضطرب سياسياً على المستوى المحلي والدولي، شهد تحولات ملموسة في الشعارات والتوجهات وعلى الأخص في السياسة الخارجيّة⁽⁶⁾، شديدة الارتباط بمسألة الهوية القوميّة، وشديدة التأثير على مجمل الوضع الداخلي من جراء الاختلال المزمن في البنى الاقتصاديّة والاجتماعيّة والحقاقيّة للمجتمع، والذي يعرف باسم التخلف - التبعيّة.

وفوق هذا البحر المتلاطم الأمواج تطفو دولة تحاول إحكام السيطرة على أموالها،

إن أي إنسان لا يعدو أن يكون إنساناً ووسائله لا طائل من ورائها إن لم يكن الرأي العام مؤيداً لها... هل تتظنون أن لورث هو الذي أتى بالإصلاح؟ كلا، إن الرأي العام هو الذي هب ضد الباباوات..

نابليون - سانت هيلانة ١٨١٧.

مبنية على تصورات بعيدها لمفهوم الإسلام، وتنتظر اللحظة المناسبة للانتقال إلى الفعل السياسي المباشر.

وقد نسب إلى سيد قطب وفكره المسؤولية عن هذا الطوفان من الجماعات الإسلامية التي تولد كل يوم. والحال أن الظاهرة أوسع نطاقاً وأعمق من أن تنسب إلى فرد أو فكر أو كتاب.

ففي الوقت ذاته كان الإخوان المسلمون، يستعيدون نشاطهم بخطى وثيدة، متخلصين من تراث «النظام الخاص، متمتعين أحياناً بدعم غير مباشر من جانب نظام السادات، ومحققين نجاحات مؤثرة في عدد من المواقع النقابية والأنشطة الخدمية والاقتصادية⁽⁷⁾! هذا بينما كان النظام القائم ذاته يسعى جامداً للحاق بالمد الذي يجتاح البلاد، بعد أن أصيبت الأيديولوجية الناصرية بتآكل ذاتي، وانحصر هذا المد داخل أطر الشرعية القائمة، ونزع الفول الانفجاري للإسلام السياسي لدى إنشاء السادات مستعدياً أيضاً بجهاز أمني منضّم كان

في عام ١٩٦٥ ألقت المباحث الجنائية العسكرية القبض على التنظيم الإخواني الذي رأسه سيد قطب^(١)، وفي عام ١٩٧٤ قام تنظيم مسلح آخر بمحاولة هزيمة لقلب نظام الحكم، فيما عرف بقضية «الفنية العسكرية»، وفي عام ١٩٧٧ ألقي القبض على تنظيم أكبر (حتى لمدة طويلة بإعضاء البصر عن نشاطاته) لاغتياله الشيخ محمد الذهبي وزير الأوقاف الأسبق، وقد عرف هذا التنظيم إعلامياً بتنظيم «التكفير والهجرة». وفي عام ١٩٨١ ألقي القبض على أعضاء تنظيم الجهاد المسلح، بعد نجاحه في اغتيال الرئيس أنور السادات وسط جيشه، وما تلا ذلك من محاولته إطلاق شرارة ثورة شعبية إسلامية عن طريق الاستيلاء على السلطة المحلية في أسبوط^(٢) وتوالى الهجمات المسلحة لتنظيمات إسلامية مختلفة على أهداف سياسية أو مدنية إلى وقتنا هذا، جنباً إلى جنب مع تكوين تنظيمات أخرى تمارس نوعاً من العزلة وتقيم لنفسها حياة اجتماعية منفصلة،

معالم فى طريق القتل

شريف يونس

الأولى فى هذا المشروع هو إلقاء حجر كبير - تلك الأيديولوجية القطبية - فى هذا البحر، ليصنع بأمواله الخاصة معالم وضع جديد.

ومن داخل العالم غير الرسمي الرابع، الذى نقره تناقضات المجتمع، تتجمع حقائق وموجات من المقاتلين، تندفع واحدة إثر الأخرى، لتحاول تحقيق هذا المشروع الطوبى (الخيالى)؛ الدولة المثالية، بالعمل على قلب النظام أو انتزاع أطرافه على حد سواء.

وفى خضم هذا الصراع، سوف يصبح سيد قطب وتاريخه وفكره أحد بؤر المعركة الأيديولوجية حول الإسلام السياسى، والتى أصبحت بؤرة الصراع الفكرى فى مصر، ومجمل العالم العربى والإسلامى.

ويعيدنا عن المبالغة فى دور الفرد، ودور الفكر فى التاريخ، سوف تسعى هذه الدراسة إلى تتبع انتشار أمواج الفكر القطبى وتشرح بنائه المنطقى النظرى وما ثار حوله من خلاف فكرى ذى طابع سياسى - فقهي داخل تيار الإسلام السياسى، دون إغراق فى مسائل للفقه التى لا تدعى العلم بها، وتبميز أثر هذا الفكر فى تفاعل خيطوط هذا الخلاف، وتمايز أطرافه الفاعلة وعلاقاتها بالأطروحة القطبية. ■



وكان سيد قطب - فى المقابل - يعد جمهوره بدولة قمعية، بل بدولة كلية الجبروت، كلية التدخل، مؤكداً قدرتها على أن تلجج فى لحام مفاصل المجتمع المنفككة، وتجسد وحدته المفروضة فرضاً فى شخصها، والسيطرة على بحره متلاطم الأمواج، وتحويله إلى هارمونية كاملة تتجاذب الأعداء اجتياحاً، والخطورة

داعية المجتمع إلى «تجنب الفتنة»، متشبعة بمقولة الدولة الأبوية التى تسعى لحفظ التوازنات الاجتماعية بإمكانياتها الاقتصادية، وعلوثة فى الوقت ذاته بما تملكه من تركيزات القوة المسلحة، وقدرتها على إلزام المجتمع بإظهار الاقتناع «بالمصالح العام».



الخلفية التاريخية السياسية والإيديولوجية

السجن عن طريق أخته حميدة قطب للحصول على مزيد من التوجيهات، فيوافق سيد قطب على إطلاعهم على مخطوط «المعالم» ويرشدهم إلى الرجوع إلى الطبعة المعدلة من «الظلال»^(١٢).

وتؤدي عمليات الترحيل والعزل المتتالية التي تقوم بها إدارات السجن إلى تجميع الشباب المعارض للنظام، مفصولاً عن قيادة الإخوان في سجن القناطر الخيرية^(١٣)، ليقام لسيد قطب الاتصال بمن يجري ترحيله منهم للعلاج في مصلحة سجن طرة التي يقضي العقوبة بها. ومع إلغاء منطقة القناطر العلاجية في السجون، يتزايد توافد الشباب على سيد قطب^(١٤)، ويبدأون في التعرف على الاستراتيجيات الجديدة^(١٥). وبحلول عام ١٩٦٤ كانت قد تكونت مجموعة من قادة هؤلاء الشباب تدعو للفكر القطبي، نهجت في اجتذاب غالبية مسجونى القناطر الشباب^(١٦).

وبعد الإفراج عنه، وفي فبراير أو مارس ١٩٦٥، يستدعى سيد قطب الطوخي محمد طه رئيس مجموعة القناطر، وقد أفرج عنهم بدورهم،

القوات التي تربطه بمجموعات الإخوان داخل السجن وخارجه، وخارج البلاد. فعن طريق أسرته، استطاع سيد قطب توصيل أوراق تحوى أفكاره، كما وردت في «المعالم»، إلى الإخوان في سجن الواحات^(١٨)، كما أرسل أوراقاً إلى المرشد العام^(١٩)، تتضمن شرحاً لمفهوم الحاكمية وتحليلاً سياسياً للنظام بوصفه نظاماً عميلاً للمخابرات الأمريكية، ودور جماعة الإخوان بوصفها الجماعة المسلمة المنوط بها إحياء الإسلام، وبرنامجاً دراسياً وعبادياً مدته سنة ونصف^(٢٠) وعن طريق إسماعيل الهضيبي وصلت هذه الأوراق عام ١٩٦٣ إلى اثنين من قادة تنظيم سرى ناشئ للإخوان خارج السجن^(٢١) - سيقرئ سيد قطب قيادته بعد الإفراج عنه - فيطلب أحدهما من زئبق الغزالى الاتصال بسيد قطب في

ق منذ أن بدأ سيد قطب في نشر أفكاره، أثارت هذه الأفكار خلافاً شديداً داخل صفوف الإخوان، الممثلين الوحيدين لتيار الإسلام السياسى آنذاك، ويتطلب فهم ذلك الأثر، تتبع مراحل الخلاف بالإضافة إلى فهم الظروف الفكرية والسياسية التي تبلور فيها الفكر القطبى. وهو ما نعرض له في هذا الجزء من الدراسة

يبدأ الفكر السياسى القطبى فى ممارسة تأثيره على ساحة الإسلام السياسى، منذ أن نجح سيد قطب فى بلورته داخل السجون، فبالإضافة إلى نشر كتاباته علناً، الأمر الذى أتاح دخولها حتى إلى داخل السجون^(٢٢)، سعى سيد قطب لتوصيل أفكاره على نحو أكثر وضوحاً ومباشرة من خلال عدد من

ويستعرض معه أسماءهم ومستوى ثقافة كل منهم ودرجة صلابته، يخرض تنظيمهم فيما بعد في أسر دراسية^(١٧) - وهو مشروع لم يتسن له أن يحقق.

ولا يتروك سيد قطب في الاستفادة من كل فرصة أتاحت له لتوصيل أفكاره إلى التنظيمات الإخوانية في الدول العربية الأخرى، ومحاولة توجيهها لكرها وسياسيا، داعيا إياهم إلى المعركة على دراسة أفكاره وتربية الأفراد على أساسها والاستئناس عن الدخول في تصالفات أو أعمال سياسية مباشرة^(١٨)، وبصفة خاصة نجح سيد قطب في الاطمئنان إلى قبول الإخوان العراقي لأفكاره مبدئيا، فأرسل لهم برنامجا دراسيا^(١٩)، كما اتصل عن طريق أحد الليبيين بعصام العطار، القيادي البارز لإخوان سوريا^(٢٠).

غير أن العمل الرئيسي الذي قام به سيد قطب بعد الإفراج عنه، كان توليه توجيه - ثم رئاسة - تنظيم سرى إخواني، استلما خلال أربع سنوات (١٩٦١ - ١٩٦٤) أن يجند أكثر من مائتي شخص^(٢١)، أغلبهم من الشباب. فقد بدأ التنظيم الاتصال به في ويابو ١٩٦٤^(٢٢)، وتولى قيادتهم تنظيميا في أوائل عام ١٩٦٥^(٢٣)، بعد أن أخبرهم بمواقفة المرشد العام على توليه القيادة^(٢٤).

١ - نشاط

انشقاقات:

وفيما بعد - في التحقيقات - أكد قطب - متطابقا في ذلك مع أقوال المرشد العام - أنه لم يذكر للهضبي سوى أنه يعلى دروسا دينية على أفكار كتابه الأشهر «معالم في الطريق»، دون إشارة صريحة إلى وجود تنظيم^(٢٥)، ويرد ذلك بأنه «يعرف عن اتجاه الهضبي أنه لا يريد أن يكون له دور إيجابى في

الظروف الحاضرة».. «وأنا اعتبرت إن ده (مواقفته على الدروس) إذن ضمنى في حدود ما أعلمه من موقفه^(٢٦)».

والواقع أن قيمة هذا «الإذن الضمني» - إذا كان كذلك حقا - لم تمتد كونه نكأة لخطي مجمل الإرشاد، وهى خطة اتبعها سيد قطب منذ بدأ نشاطه الدعائى في السجن، الذى أثار تخوفات واعتراضات أعضاء مكتب الإرشاد بسبب ما تسبب فيه من خلاف داخل صفوف الإخوان في السجون إلى حد مقاطعة معارضى فكر سيد قطب ومؤيديه لبعضهم البعض في سجن القطار^(٢٧)، ففي مواجهة الهجوم الذى شنه أعضاء مكتب الإرشاد على فكر سيد قطب^(٢٨) وعلى شخصه، وللتدوير الدائم بأفكاره إلى أية سلطة رسمية داخل الجماعة^(٢٩)، سعى سيد قطب إلى الحصول على موافقة المرشد العام على تداول أفكاره داخل الجماعة، فأرسل إليه أخيه حميدة قطب، الذى توسعت في إقناع المرشد^(٣٠)، كما حرص سيد قطب على جذب التعرض إلى أية أمور تنظيمية خاصة بالجماعة^(٣١)، ومع احتدام المناقشات داخل السجون حول أفكاره، تهرب سيد قطب من مناقشة هذه الأفكار مع من التقوا به بمصحة طرة من أعضاء مكتب الإرشاد^(٣٢).

وبعد الإفراج عنه، واجه سيد قطب مشكلة معارضة قادة الإخوان للتنظيم الذى تشكل خارج السجن، وهى معارضة وصلت إلى حد التهديد بإبلاغ المباحث عن التنظيم^(٣٣)، فما كان من سيد قطب، حين واجهه فريد عبد الخالق بالمشكلة إلا أن أوحى إليه بأنه مقتنع بضرر التنظيم بالنسبة لصركة الإخوان^(٣٤)، وأبلغه أن المجموعة أنهت نشاطها^(٣٥). كذلك فإن نشاطه في الاتصال بالإخوان خارج مصر لم يكن شرعيا، فحين بلغ الأمر مسامح فريد

عبد الخالق، المختص بهذه الاتصالات، شعر بوجود «لزوجة»، غير مريحة^(٣٦).

وفى جميع هذه التصرفات كان سيد قطب يستند إلى وضعه برصه رئيس قسم نشر الدعوة، ومع أن هذا المنصب لا يبرر تغيير فكر الإخوان، الذى هو مسألة تتخبط مهمات الدعوة، فقد كان نكأة مناسبة لنشاط يفتص في نهاية الأمر بالدعوة والفكر.

والواقع أن خطة سيد قطب كان من الطبيعي أن تؤدي إلى حدوث انشقاق داخل الجماعة.. غير أنه لم يكن على وعى تام بهذا، وإنما كانت خطته ترمى إلى إحداث انقلاب داخلى في اتجاه الجماعة: «بهذه المجموعة التى أنا مشكها وبمجموعة القطار وبالدعوة التى كنت بادئها لهم والتربية التى باربها لهم على المدى الطويل ستكون قاعدة جديدة لاتجاه الجماعة عندما تسلم الفرصة لظهور علانية^(٣٧)، آملا أن يتغلب «منهج المكالم للحركة الإسلامية» فى النهاية، ويصبح هو الفكر السائد فى الجماعة^(٣٨).

وإذا كان سيد قطب يعتبر الهضبي «أنه لا زال له وضعه كمرشد للجماعة^(٣٩)» فإن وجود الجماعة «فى حالة وجود محمد»، «مزقة من الناحية التنظيمية، كان يسمح - من وجهة نظره - لكل من يملك استجماع جانب فيها، وخصوصا من ناحية الثقافة والتربية بأن يزاول ذلك، بأجتهاده إلى حين أن يوجد للجماعة وجود قسئ^(٤٠)». وفى إطار هذا الفهم، تصبح موافقة المرشد مجرد مسألة تكتيكية، الفرض منها فتح الباب لحرية الحركة داخل الجماعة، خصوصا أن مسألة التنظيم، لم تكن مجرد مسألة ثقافة وتربية بل إعداد كادر تنظيمى متميز كحد أدنى.

أما بالنسبة لأعضاء مكتب الإرشاد، فكانوا في نظر سيد قطب من الراغبين في عدم التحرك ضد النظام^(٤١)، الخائفون على مراكزهم القبائية داخل الجماعة في إطار هذه الخطوة^(٤٢)، وبصفة خاصة، رافضين لأية حركة منظمة من الشباب، قد تهدد كلا من الهدنة مع النظام، وسلطتهم التنظيمية، على غرار مخاوفهم السابقة مع النظام الخاص، قبل ١٩٥٤^(٤٣).

غير أن تطور الأحوال لم يكن سيد قطب من استكمال خطته لتحويل الجماعة من للدخل تدريجيا بفرض إمكان نجاحها أصلا. ومع استئثار قرب التعرض لضرر أمني للتنظيم من جانب النظام، يفرق سيد قطب بوضوح بين ضرورة مرجحة إلى للتنظيم الذي يقوده، تستدعي ردا حاسما مسلحا، وبين ضرورة عامة ضد الإخوان لانتقال غير الأعضاء القدماي المصروفين سلفا للمباحث، بما فيه من هوائه. فخطيماته في تلك الحالة الأخيرة: «لاترطوا أنفسكم»،^(٤٤) هنا يصبح الإخوان ضمنا في رعى سيد قطب فريقين أولهما فريقه الخاص الذي تجمع أعضائه بروابط من الولاء والعقيدة تختلف عن الرابطة التي تربطهم ببقية الإخوان، وتصلي لأهمهم أولوية بالنسبة لباقي الإخوان.

وواقع الأمر أن سيد قطب كان يدرك منذ البداية وجود فوارق أساسية بين رؤيته السياسية وبين اتجاه الجماعة. فرغم أنه في اتجاهه إلى «تربية الفرد المسلم، وتصريحه بفرض عمليات النظام الخاص» قبل ١٩٥٤^(٤٥)، كان يبدو كما لو كان يلتقي مع انتقادات أكثر العناصر اعتدالا داخل صفوف الإخوان. فإن هذا الاتجاه لم يكن يعبر في الحقيقة إلا عن رؤيته لطبيعة المرحلة التي يمر بها تكوين «العصبة المؤمنة، المفترضة، التي تستدعي، «عدم إضاعة الوقت في

فرض التشريع الإسلامي بالقوة»^(٤٦). قبل تكوين هذه العصبة على أساس مفاهيم لتفاصيل المجتمع فيما بعد مفصلته تجزئية. ومثل هذا التصور الراديكالي لا بد وأن يرفض اشتراك الإخوان في الانتخابات^(٤٧)، وأن يرى تركيز الجهود على إسقاط الملك، وهذا لم يسفر إلا عن «عهد ضيق عليهم (الإخوان) أكثر»^(٤٨). وبصفة عامة، فالنشاطات السياسية «الدنيوية» من قبيل محاربة معاهدة أو اتفاقية أو اتجاه سياسي أو حزب، أو حتى مطالبات الحكومة بتطبيق للشريعة مرفوضة. عند سيد قطب على أساس «المجتمعات ذاتها بجملتها قد بدت عن فهم مدلول العقيدة الإسلامية»^(٤٩) ومن هنا فالمطلوب هو هدم النظام من القواعد من طريق تكوين العصبة المؤمنة لا المزاحمة على النفوذ فيه.

ومع ذلك يظل حسن الهمأ بالنسبة لسيد قطب رائدا. ويبدو أن سيد قطب قد فسر نشاطات الهمأ الغامضة في تحولاتها بأنها تتبع خطته هو الحركية. وإذا كانت الجماعة محرفة في نشاطها السياسي، فإنما يرجع ذلك عند سيد قطب إلى فشل قيادتها في «إكمال الطريق الذي وضعه الأستاذ الهمأ»^(٥٠).

ويتيح تصوير الأمور على هذا النحو لسيد قطب أن يرى نفسه الوريث الحقيقي لزعيم التنظيم ومؤسسه، ويبيع له، نظريا ونفسيا، «مناورة على للتيارات القاسية داخل الجماعة سعيلا لاستكمال الطريق الصحيح».

٢ - بين الدعوة

والعنف المسلح:

وأيا كانت درجة رعى سيد قطب بطبيعة نشاطه الانشقاقية، فلا شك أن التنظيم الذي قاده كان الأداة الأولى لتحقيق هدفه، والعمل الأكثر كثفا لطبيعة

التحول الذي كان يولم إحداثه داخل «الإسلام السياسي، ووفقا لشهادة قادة التنظيم، فقد كان من أثر احتكاك التنظيم بفكر سيد قطب، قبل الإفراج عنه وبعدة، هو تغير اتجاه حركة التنظيم من السعي لتنظيم اغتيالات لقادة النظام إلى «تربية صف مسلم، تقيم مجتمعا إسلاميا أولا، ثم يصل إلى الحكم»^(٥١) عن طريق برنامج دعائي تروى «طويل المدى ومتروك فيه الزمن بلا حساب»، يدعى سيد قطب في التحقيق أنه يهدف إلى التوصل إلى تكوين جيل معلم أو على الأقل قاعدة واسعة يمكن أن يقوم عليها النظام الإسلامي^(٥٢). غير أن الخطوة كانت تقوم في الحقيقة على بناء تنظيم عقائدي انقلابي، يدخل بعد استكمال نموه في طور الدعوة الجهرية، التي تؤدي إلى مواجهة شاملة مع الدولة والمجتمع القائلين، تصل إلى درجة المواجهة المسلحة في المستقبل بفرض بناء الدولة الإسلامية وعلى ذلك فإن دور التنظيم هو أن يكون «وسيلة لتربية أفرادها ليكونوا في مستوى الطليعة المؤمنة المطلوبة»^(٥٣)، الأمر الذي استلزم «تعويل عقلي هذا للتنظيم تدريجيا»^(٥٤)، إلى الاتجاه الجديد.

ويصنح اتجاه «تحويل العقلي» هذا بأكثر قدر في النشرات السرية التي كانت تدر على أعضاء التنظيم^(٥٥) وأهمها «خوطة خطه» الذي كتبه سيد قطب في جزأين، والذي يضع الاستراتيجية العامة للحركة: فيخلص من التوحيد بين الإسلام والحكمية ورصد شمول الجاهلية للعالم كله إلى تعيين مهمة الإخوان بإعادة «إنشاء الإسلام في الأرض»، ليتوصل إلى الفصل الحاسم بين الإخوان والعالم: «إن جماعة الإخوان المسلمين ليست قطاعات من هذا الشعب ولا قطعا من المجتمع العربي أو العالمي وليست من «رعائيا الحكومة المحلية... إنها

«كيورنة، جديدة تنفأ منفصلة عن كل هذه التشكيلات الوطنية أو القومية أو العالمية». ومن ثم قمعي بيعة الإخوان لمرشدهم - لاحظ أنه يأخذ البيعة للمرشد - «هو أننا نقيم لنا قيادة غير قيادة الشعب وإمارته وأنا نخلع طاعتنا ولواعنا لحكومة هذا الشعب لنسلمها إلى أسيرنا» (٥٦). وتعدد النشرة - مرقف الجماعة المسلمة، من النظام بأنه يمثل في إنكار شرعية الوجود لبدء، مع جواز أداء الضرائب والتوظيف والخدمة في الجيش على أساس «أحكام الإكراه» - أى مع الرضخ القلبي ومحاولة التملص (٥٧)، ويسمى مجمل هذا المرقف: «المفاصلة الشورية» (٥٨).

وفى الجزء الثانى من «خبروط خطة»، يحدد سيد قطب طبيعة الحركة الماثرة ضد الإسلام - حسب نظرية المؤامرة العالمية - بأنها تهدف، بعد نجاحها فى إنهاء الخلافة، إلى استبدال عقيدة بقيدة وقيم بقيم، وشعارات بشعارات: الميثاق بدل الإسلام، الاشتراكية بدل العقيدة، القومية العربية بدل الجنسية الإسلامية. «هذه الشعارات، تغريغ لمفاهيم الدين واصطلاحاته وشعاراته فى هذا الدين الجديد الذى يقام. أما الهدف الثانى فهو «دمهر الخامة البشرية التى يمكن أن تحمل عاطفة دينية، وذلك بنشر الفساد الأخلاقى» (٥٩). ويقتدر سيد قطب فى مواجهة هذه الخطه، من حيث تكوين الفرد المسلم إعداد، كل أخ «بذلك» الوعى العقيدى وذلك الوعى الحركى، بحيث يمكنه الاصطلاح ببيعة الحركة المناسبة فى الظروف التى لا يملك فيها الاتصال المستمر بقيادته (٦٠) واضعا بذلك أساس المفهوم المفقودى للتعليمات السرية الإسلامية الذى سيقبل على نطاق واسع فيما بعد.

أما «الوعى العقيدى» فقد تكفل بتحقيقه برنامج دراسى يعتمد بصغة

أساسية على كتب سيد قطب ومحمد قطب وأبو الأعلى المودودى (٦١)، مقسم إلى ثلاث مراحل، مدة كل منها ستة أشهر، كرسث للرحلة الأولى منها «لدراسة المرحلة المكية، فى سور القرآن وتفسيرها فى الظلال وسيرتها» (٦٢)، فضلا عن كتاب «المعالم» الذى لعب دورا مهما فى بلورة فكرة التنظيم رغم أن طبعته الأولى لم تظهر إلا فى أواخر عام ١٩٦٤ (٦٣)، حيث فهم منه الأعضاء أنه لا بد من وجود مجتمع مسلم من جديد لكى يحكمه الإسلام، وأن السبيل إلى ذلك هو وجود جماعة مسلمة (٦٤). ووفقا للنظام الإخوانى الذى يقوم على دمج الأعضاء عسريا فى التنظيم، كان للتنظيم برنامج مكلف للعبادات منها عبادات جماعية لأعضاء كل أسرة، وبرنامج للتمرينات الرياضية (٦٥)، تحول فيما بعد إلى برنامج للمصارعة والتدريب على السلاح مع تزايد احتمالات للصدام مع الحكومة.

ورغم قيام التنظيم، تحت تأثير سيد قطب، بخنسى خطة تقوم على دعابة وتجنيد طويل المدى، فقد احتفظ بعبدا العنف المسلح تحت عنوان: حق التنظيم فى «حماية نفسه من الاعتداء عليه بتدريب مجموعات فخرية تتحرك فقط عند الاعتداء» (٦٦) بهدف «ألا تضعف الروح المعنوية للإخوان، تحت تأثير الضربات الأمنية المتكررة ويتسنى قيام حركات أخرى للجماعة» (٦٧). وبدأ إعداد الخطة العملية للانتقام مع تزايد التوقعات بقرب حدوث ضربة أمنية كبرى للإخوان، قد طال التنظيم (٦٨)، وتضمنت أهداف الضربة الرادة اغتيال جمال عبد الناصر وعلى صبرى (رئيس الرزاه) وعبد الحكيم عامر وزكريا محيى الدين، وتدمير التكرارى ومحطات الكهرباء فى القاهرة

والإسكندرية والماسورة، وسنترالات التلفزيون، بهدف مثل حركة النظام (٦٩)، وجرى تعديل الأهداف بالحدف والإضافة عدة مرات بعد ذلك.

ولم يكن لدى قيادة التنظيم أى وهم بإمكان الاستيلاء على السلطة يمثل هذه الضربة، فكل ما توقعته من أثر سياسى للعمليات، هو حدوث فراغ فى الحكم قد تملؤه أى مجموعة من مجموعات منباط الجيش، الموالية للنظام أو السعادية له (٧٠). ومن بين مختلف الاحتمالات، لم يبحث التنظيم سوى احتمال وحيد هو «توب الفيوعيين على السلطة، وفى تلك الحالة وحدها تقرر: «كنا حرد وندخل معهم فى معركة زى ما حصل فى العراق» (٧١). أما كيفية تحقيق هذه الواجبة، وخريطة القوى السياسية الموجودة فأمر لم يكن يحى قيادة التنظيم - فيما يبدو - فى قلب أو كثيرا

وهكذا، وفقا لمنطق سيد قطب، من المحذور على التنظيم - وغيره من التنظيمات الإسلامية - أن يدخل فى أعمال سياسية مباشرة مثل محاربة لثاقية أو إسقاط حكومة، ولكن يجوز له دفاعا عن النفس أن يقوم بحركة اغتالات واسعة دون الخطر إلى نتائجها السياسية. والذى يجعل هذا التناقض ممكنا هو تصور انسحابى من المجتمع السياسى والمدنى يتعامل معه كتلة واحدة «جاهلية». كذلك فإن هذا التناقض المذهل بين الهدف الخربوى «للعصبة المؤمنة» فى مرحلتها الأولى، وبين أداة تكوينها: تنظيم سرى عقائدى مسلح، يصبح مفهوما على ضوء الدمج الكامل تقريبا بين فكرة المجتمع، والحزب والأمة، والدولة. فالتفصل الأيديولوجى الذى جرى التشديد على وصفه بالكامل، بين العصبة والمجتمع، يحول العصبة

فعليا في نظر أعضائها إلى مجتمع كامل قائم بذاته، بينما - نظراً لخضوع أفرادها عمليا للنظام القائم، فأنها تعد في الوقت ذاته حزباً معادياً للنظام ومشروع دولة بديلة.

وعلى ذلك فالنسيب الكامل للإسلام، يوازئته ويكملته، تفرغ كامل للسياسية، بمعنى غياب خطة سياسية للوصول إلى الحكم وهكذا نجد واحداً من أكثر كوائف التنظيم فهما لأيدولوجيته، يحدد هدف ذلك التنظيم - في مقابل الفعلة السابقة للإخوان المسلمين - بأنه ليس هو السيطرة على الحكم، وإنما تكوين جماعة مسلمة تقتضي أثر الرسول حتى يمن الله عليها بالحكم، وهدف أعضائها الحقيقي هو رضا الله والجنة، أما للحكم فقيمة من الله... ذلك أن الإسلام لا يؤمن بالتخطيط والتوقيت المادى كل شيء فيه مرهون بمشيئة الله (٧٢) والصدام المصلح ذاته مع الحكومة أمر محذور ومنه طبيعية «توقيته» «بيد الله» (٧٣).

وصفة عامة، يفتقر التنظيم إلى أية خطة سياسية بالمعنى الدقيق للكلمة، رغم أن إقامة الدولة المسلمة هي هدفه الأخير: فوفقاً لأحد القادة حين سئل عن خطة العمل لتحقيق هذا الهدف: «بعد ما نرى الصف المسلم ينبثق في طريقة العمل» (٧٤). وهكذا أركل كل ما هو سياسى إلى الإرادة الإلهية يتم تأجيله إلى المستقبل على أساس تقسيم الاتصال إلى مرحلة مكية وأخرى مدنية.

لقد كانت لحظة تنظيم ١٩٦٥، لحظة التأسيس الأيدولوجى للإسلام السياسى الراديكالى، وكان واقعا تحت تأثير قائده المفكر، المعنى بأسور الحرية والعقيدة وإقامة الحدود الأيدولوجية. وحين ينتقل ذلك الإسلام إلى الفعل السياسى الحقيقي سيكون عليه أن يختار بين وضع خطة

سياسية حقيقية، وبين التمسك بالمفهوم للتربوى القائم على تقسيم للنضال إلى مرحلة مكية وأخرى مدنية، أى بين فكرة الحزب وفكرة الأمة وسوف يشطر طرفا للتناقض الكامن في فكر سيد قطب فيما بعد، في اتجاهين كبيرين، اتجاه الهجرة، واتجاه الجهاد.

٣ - أزمة أيدولوجية الإخوان:

وهكذا يتضح أن للتنظيم الذى قاده سيد قطب عام ١٩٦٥، لم يكن، بأفكاره وإستراتيجيته مجرد امتداد بسيط لجماعة الإخوان، كما جاء في وثائق الانتهام، وإنما كان التعبير التنظيمى الأول لاتجاه جديد في فكر الإسلام السياسى، يقف على حافة الانشقاق عن اتجاه الإخوان السياسى.

والواقع أن سيد قطب الذى يحمل تاريخاً مقبلاً طويلاً، مارس فيه الشعر والنقد الأدبى والوضوح في قصائبا الإصلاح الاجتماعى على اختلافها، ثم تبنى طبعاً يسارية للإسلام، أسميت اشتراكية الإسلام أحياناً، لم يكن من أبناء الإخوان، وإنما انضم إليهم - على حد تعبير فريد عهد الخالقي - وهو ذو فكر إسلامى خاص، في منتصف عام ١٩٥٣ حين بدأ الخلاف بين الضباط الأحرار والإخوان يدخل مراحله الحاسمة فكان انضمامه في حقيقة الأمر تعبيراً عن نزعة أصولية متشددة، ربما فاقت اتجاه الهضبي ذاته في تشدداً. ومهما كان اعتقاد سيد قطب في أنه يمثل الامتداد الحقيقى لفكر البنا السياسى بالغ الفموض، فلا شك أنه، داخل الحسب، ومتأثراً بالمؤيدون، وينزعته الخاصة الرومانتيكية للخبرة، قد وضع صياغة جديدة لأيدولوجية الإسلام السياسى.

وإذا كانت هذه الصياغة القطبية تشارك الإخوان الرؤية العامة حول ضرورة الحكم بالقرآن، أو الحاكمية، فقد كانت أكثر تحديداً وأقوى تركيزاً وقدرة على بلورة رؤية سياسية للعقيدة الإسلامية، تنطلق من حص أصولى راديكالى رومانتيكى نظيرى، في مواجهة الأزمة الحادة التى تمخضت عن هزيمة ١٩٥٤ التى لقيها الإخوان في صراعهم مع الضباط الأحرار، والتى تفاقمت داخل جدران السجون بعد ذلك.

وعلى ذلك فإن أية مناقشة لأثر الفكر القطبى على الإسهام السياسى، ينبغي أن تنطلق من تشريح البنية النظرية لهذا الفكر في ضوء المشكلات النظرية والعملية الحادة التى لعبت دورها في هزيمة الإخوان عام ١٩٥٤، وما استجد من مشكلات واجهت فكر الإسلام السياسى في ظل الدولة القومية الناصرية التى استمدت جانباً من شرعيتها من الإسلام ومؤسساته.

وتتمثل المشكلة الأيدولوجية أو النظرية الرئيسية للإخوان باختصار في افتقار الإخوان إلى مفهوم محدد للدولة والسياسة، ومشروعية عملهم السياسى أصلاً.

فالجماعة التى أعلنت نفسها: دعوة سلفية وطريقة صوفية وهيئة سياسية وجماعة رياضية ورابطة عملية ثقافية وشركة اقتصادية وفكرة اجتماعية (٧٥)، كانت تتخطى منذ البدء بهذا التعريف إطار المجتمع المدنى الحديث الذى يفصل بين هذه الأنواع من الجماعات، محدثة ارتباكاً شديداً في مفهومات القوى المختلفة عنها، بل ومفهومها ذاتها عن نفسها. خصوصاً وأن عضوية الجماعة كانت تدعى في الواقع - وليس في الفكرة - فحسب - خضوعاً لأيدولوجيا تتناول مختلف جوانب حياة المعصر

وسلوكة الیومی، بل وضمیمہ
وتفکیرہ^(۷۶) . فكانت بذلك أشیة بالطائفة
الحرفیة القدیة - التي هی فی الوقت
ذاته فرقة من فرق الصوفیة، لها طقوسها
وأفكارها وعاداتها وتقاليدها - مزروعة
فی قلب المجتمع الحدیث بمؤسساته
الفرعیة المختلفة، بينما كانت تطالب
أعضاها بالسوكة وفقاً لمعايير الطائفة
ولصالحها داخل هذا المجتمع، الذی كان
یتكون أساساً - خصوصاً الكوادر النشطة -
من بین المأمنین فی مؤسسات الدولة
الحدیثة من «الأندلیة»، وطلبة التعلیم
الحدیث، فكانها تشكل نغماً من الاحتجاج
السلفی علی مؤسسات الدولة الحدیثة التي
عانت من قصورات ضخمة فی
المجتمعات العربیة، وأثبتت لنفسها
والجميع أنها تخفی ممارسات لا تتكفی
إلی المفهوم الحدیث للدولة التي تقوم
علی فكرة المواطنة المجردة .

وفی مقابل هذا النموذج، یطرح
الإخوان مفهوماً أخلاقياً للدولة كجماعة
«إخوان مسلمون كبزی» . ولأن المفهوم
أخلاقی، وهرمی فی الوقت ذاته، فإن
محور المسألة هی «الحاكم المسلم،
«العادل، العالم، وكل التراث السلفی
حول شروط «الحاكم الصالح»^(۷۷) .
غیر أن هذا المفهوم یتناقض بشكل
صارخ مع مفهوم الدولة الحدیثة، الدولة
«كشخص معنوی، كجهاز، كآلیة
مستقلة، كتجسید سیاسی للوطن، أو
الأمة، أو الشعب، أو الطبقة الاجتماعیة،
أو الإرادة العامة. فالدولة الحدیثة لیست
بالتأكيد دولة دعوة»^(۷۸) وفقاً للنموذج
دولة الخلفاء الراشدين علی نحو ما یفهم
الآن وسط الإنثلیتسما الإسلامیة،
ولیست دولة طائفیة مذهبیة أو عنصریة
أو قبیلیة، علی النظم المعروف فی
الحضارة الإسلامیة .

وفی ظل هذا المفهوم الأخلاقی
للدولة یصبح الاستیلاء عل السلطة هو

ذاته هنذا غامضاً . فالحكم الصالح یمكن
- نظریاً - أن یتظهر فی أی وقت دون
حاجة لأی فعل سیاسی من جانب
الجماعة^(۷۹) . كما أن تحدید طبیعة
السلطة القائمة ووجه العیب فیها الذی لا
یجعلها «دولة إسلامیة» ، وبالتالي، تحدید
استراتيجية تجاهها، یتعارض مع المفهوم
الأخلاقی لمعضیة الجماعة وتصورها
الأخلاقی للدولة، حیث إن مثل هذا
التحدید کفول یدل الفرقة فی صفوف
الجماعة، حال تحولها إلی محض حزب
سیاسی . وقد عبر عنها عن هذا التخوف
من الفرقة وتجدد وضع برنامج سیاسی
محدد، بحجة رفض «استهلاك» الإخوان
فی التفاضیل الفرعیة، فظل فكر الجماعة
یدور حول صومیات تسمى «مبادئ
الإسلام» خوفاً من وقوع خلافات مذهبیة
داخل الجماعة^(۸۰) . ویلخص أحد الناحین
المسألة فی أنه كان هناك اتفاق أكبر
بخصوص ما هو لیس دولة إسلامیة من
الاتفاق بخصوص ماهیةها^(۸۱) . وهو
أمر لا یمكن أن یمزی إلی مجرد غیاب
نموذج تاریخی متعین وحید للدولة
الإسلامیة^(۸۲) . ولینما یمزی بالدرجة
الأولی إلی رفض الجماعة مبدئاً تعین
وجودها كحزب سیاسی، وتسمكها بأنها
«جماعة إرشاد، إسلامی، للفرد والجماعة
والدولة والعالم أجمع، لا تشكل السیاسة
سوی أحد أوجه نشاطها» . ولذا كان من
شان هذا المفهوم العاطفی أن یمنع الجماعة
مروراً هائلة فی المواقف المختلفة، مثل
تأیید حكومات مختلفة أو تبریر إنشاء
النظام الخاص بمبدأ أن المؤمن القوی
غیر وأحب عدد الله من المؤمن
الضعیف^(۸۳) ، فإنه من جانب آخر یمزى
بلذلة كبیرة داخل صفوف الإخوان
أنفسهم عند تورطهم فی عمل سیاسی
مباشر . وكان المثال الواضح علی ذلك هو
الانقسامات المتتابة حول الموقف من
حكومة الضباط فی عهد المرشد حسن

النهضی^(۸۴) ، وحول طبیعة الجماعة
نفسها: ما إذا كانت حزباً سیاسياً أم
جماعة دینیة .

وقد أثبتت الأحداث أن ظهور اتجاه
یلینر ما یمسى بالحكم الإسلامی فی
تصور بعینه، علی غرار اتجاه مجلة
«الدعوة» کفول بتمزیق وحدة الجماعة،
بل وللتهدید بفقدانها الاستقلال، إلی حد
أن أحد الأوجه المنقطة اعتبر نظام
عبدالناصر تنزیحاً لفكر الجماعة^(۸۵) ،
ومن هنا فإن الجماعة بحکم تکرینها
الأیدیولوجی لابد وأن تتبطل حول مطلب
عام مثل «تطبیق الشریعة» أو «الدولة
الإسلامیة» وهی شعارات تنعى فی
الحلحل الأخير رفض النظام القائل، دون
المطالبة ببیدل محدد . فإذا تطلب تعدید،
فلا بد من استعارة ایدیولوجیات الفئات
الواسطی، حسب تشکلیها فی المراحل
المختلفة .

ویاختصار فإن ربط الجماعة ببرنامج
اجتماعی محدد، أو أفكار سیاسیة
متبورة، أثبت دوما قدرته علی تفکیکها
أو تمریضها لصاحب داخلية خطيرة .
كما أثبتت تربیتها العقائدیة الفاسدة
صعوبة للتقائها مع أی تیار سیاسی
محدد، سواء بشكل انتمائی أو تعالیفی .
ففى النهاية عجز الضباط عن انتزاع
عقیده الإخوان من قلوبهم والتي تتمثل
فی اعتقادهم أنهم - بشكل أو بآخر -
ممثلو الإسلام فی مصر سیاسياً^(۸۶) .

وفی مقابل كل هذه الأخطار التي
أحاطت بالجماعة، فشل أكثر أجهتھا
ناساك واستقلالاً «فتح النهضی» فی
تبئى استراتيجية سیاسیة واضحة لإقامة
الحكومة الإسلامیة . فبیلما كان البعض
یتبنى طريقة نذر الدعوة وتربیة الشعب،
تبئى آخرون استراتيجية غزو المناصب
القیادیة، بما یعنى التحالف مع السلطة

بشكل أو بآخر وتضامك غيرهم بفكرة إقامة حكم القرآن بالقوة المسلحة (٨٧).

وانعكس هذا المفروض على التكتيكات السياسية في بداية عهد الضباط، فلم تتخذ الجماعة تحت قيادة الهضيبي موقفا متسقا ودائما في أي اتجاه كان، سواء مع عودة الأحزاب القديمة أو ضدها، وسواء مع جناح عهد الناصر داخل الحكم أو ضده. وأجريت عملية إعادة بناء موسعة للجهاز الخاص، دون أن توكل له مهمة سياسية محددة، وتذبذب الخط الرسمي بين المهادنة والهجوم والتحالف مع عهد الناصر. وكان المركز الوحيد المرصق للمعارض الأخير الذي انفجر في حادث المشية في النهاية، هو مجرد الاحتجاج على المعاهدة مع بريطانيا، احتجاج نابعا من شعور مرير بالإهانة والضرر، أكثر منه احتجاجا على بؤس المعاهدة ذاتها والأكثر من ذلك أن الجماعة اتهمت النظام بالمعاملة والفساد دون طرح بديل واضح ودون جسارة على المطالبة بالحكم صراحة، بسبب الثراث الطويل في ترويج فكرة أن الإخوان ليسوا طلاب حكم وإنما دعاة مبدأ، ومعنى آخر: أنهم ليسوا حزبا سياسيا (٨٨) فكان الصراع مع الناصرية بمثابة استعراض حافل لكل ضروب التناقضات الإخوانية.

وكانت الهزيمة ثقيلة، وكان لابد من مراجعة الحسابات. ومع أن للجسم الرئيسي للجماعة في العقائد، ظل يدين بمبدأ السمع والطاعة للمرشد (٨٩)، ويخضع لاتجاه المرشد الذي يتخلص في الانتظار والتعاسك أن الوقت ذاته، فقد كان من الطبيعي أن تسمى العناصر الأكثر اديكالية إلى تطوير استراتيجيات جديدة للعمل السياسي تتلافى هذه المشكلات المختلفة.

٤ - الإسلام

السياسي

والناصرية:

أسفر الصدام مع الضباط إذن عن ثلاثة اتجاهات ممكنة لدخل الجماعة، لنجاء الاندماج داخل النظام ومحاولة تقويمه من الداخل، واتجاه الصبر والانتظار والإيمان بانتهاء النظام بعد مدة تطول أو تقصر، واتجاه الرفض والثورة والدعوة إلى عمل إيجابي. وكان هذا الاتجاه الأخير هو الأكثر معاناة إزاء هذه المشكلة النظرية فيما يتعلق باستراتيجية العمل السياسي لأنه طرح على نفسه مهمة العمل السياسي المباشر. ففي أقصى لخطاته تطرفا، كان يسعى إلى تكوين تنظيمات جديدة تحت راية الإخوان المسلمين بهدف تسديد ضربة إرهابية انتقامية ضد النظام. وفضلا عن أن هذا السلوك لا يترطه صلة واضحة بقضية (حكم الإسلام)، ولا يؤدي إلى أكثر التصورات تفاديا لنجاحه، إلى أكثر زعزعة النظام بصفة مؤقتة، فإنه يفتقد إلى أساس فكري يبرره، وإنما يستند في الواقع إلى محض تصور ضمني بأن الجماعة تمثل الإسلام وأن التكتيل بها تكتيل بالإسلام. ولكن ماذا يمثل النظام؟.

كان واقع النظام يمثل مشكلة إضافية للإخوان من ناحيتين على الأقل، الأولى هي هيئته المطلقة على جميع وسائل تشكيل الرأي العام، في عهد تميز برقابة بوليسية صارمة، تطورت إلى شبه احتكار لوسائل الإعلام، يرافقه توسع ضخم في أجهزة التجسس الداخلي لتأمين النظام سياسيا، وتعهدوا وتعامل نفوذها وريبتها لدخل المجتمع (٩٠)، الأمر الذي أغلق عمليا إمكانيات المعارضة العلنية للنظام، سواء على الصعيد الفكري أو التنظيمي، فأغلق بذلك إمكانيات (الجهاد بالدعوة، وجعل كل خروج على النظام أو تفكير فيه، يجه إلى الخلف بالضرورة).

وللناحية الثانية، هي استخدام احتكار الدولة للأيديولوجيا في تأسيس وتدعيم شرعية النظام من مختلف اللوائح، بما في ذلك الناحية الإسلامية، ليواجه الإخوان للمرة الأولى تحقق مشروعهم القديم في احتكار الشرعية الإسلامية، ولكن على يد أعدائهم.

فذلك النظام الذي وصف بأنه «يفضل برقيات التأييد وإظهار الولاء على الحرية الفكرية والتفقد الياء... الميل إلى محور كل ما سبقه... والذي جعل من بناء الحزب الواحد... أداته للرئيسية... (و) محور ذلك كله حول بناء شخصية القائد أو الزعيم ورعيته» (٩١)، وكان يستخدم الآلة الدعائية الجبارة في هجوم مكثف على الإخوان قبل وبعد محاكمات ١٩٥٤، واتهامهم بالعمالة للاستعمار والصهيونية والدفاع عن مصالح المستعمرين (٩٢)، في الوقت الذي نجح فيه في استقطاب عديد من رجال الإخوان والاستفادة منهم في مؤسساته الدينية، وبصفة خاصة «الجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ولجانه» (٩٣).

وهكذا وجد الإسلام السياسي نفسه للمرة الأولى خاضعا للتأميم (٩٤)، وقد تعور كل ما طوره من أسلحة أيديولوجية إلى أحد أدوات جهاز ضخم للدعاية، يفترض وجوده ضمن ما يفترض - وجود الجسم الرئيسي المتحرك لتنظيم الإخوان في السجون.

وكان حكم عهد الناصر يتجه أكثر إلى إعطاء أهمية متزايدة للإسلام على الصعيد الرسمي. فحينما خلا دستور ١٩٥٦ من أية إشارة للإسلام، أعلن دستور ١٩٦٤ أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة (٩٥). وشهدت الفترة كلها توسعا كبيرا في بناء المساجد (٩٦) وتضاعف ميزانية الأضرحة، وزيادة عدد المعاهد الدينية التابعة له زيادة

كبيرة^(١٧)، وإنشاء محطة القرآن الكريم (مارس ١٩٦٤)، والاهتمام بشتر التراث والثقافة الدينية في الدوريات^(١٨)، فضلا عن إنشاء المجلس الأعلى للشئون الإسلامية عام ١٩٦٠ بهدف ملء هو التعريف بالإسلام وإحياء للتراث الإسلامي^(١٩).

وجرى ذلك كله في إطار اجتهاد النظام في إحكام قبضته على المؤسسات الدينية واستخدامها سياسيا. فصدر القانون رقم ١٥٧ لسنة ١٩٦٠ بضم المساجد الأهلية إلى وزارة الأوقاف، ثم القانون رقم ٨٩ لسنة ١٩٦٤، الذي نص على تعيين الوزارة للأئمة والعاملين بالمساجد الأهلية^(٢٠). كما خضع خطباء المساجد - الذين تضاعف عددهم بين عامي ١٩٥٤ و ١٩٦٣^(٢١) - إلى التوجيه السياسي من خلال إرسال نماذج من خطب الجمعة عن طريق وزارة الأوقاف، كثرة التركيز فيها على الدعاية السياسية حتى عام ١٩٦٧^(٢٢). كذلك فقد تغيرت برامج تعليم الدين الإسلامي في اتجاه الربط بين الإسلام والقومية العربية ومواجهة الاستعمار واليهود والجهاد^(٢٣). وإحكام السيطرة على الأزهر فقد صدر قانون تطويره عام ١٩٦١، وهو القانون الذي أسفر عن إتحافه برئاسة الجمهورية وتعيين وزير حكومي لإدارة شؤنيه^(٢٤)، بعد أن تم تجديده عام ١٩٥٧ من استقلاله المالي بتأميم الأوقاف الخيرية^(٢٥).

وكانت محصلة مجمل هذه الإجراءات تحويل المؤسسات الدينية الإسلامية إلى إحدى أدوات الدعاية، وأحد مصادر الشرعية للسياسة الناصرية، وعلى وجه الخصوص، تدوير الدوحة والاشتراكي، والتوجه القومي العربي^(٢٦)، وشارك في ذلك المجلس الأعلى للشئون الإسلامية^(٢٧)، ومكتب الشئون الدينية بالانحد الاشتراكي^(٢٨).

وفتلاوى الأزهر^(٢٩). وجرى تخفيض مجمل الاجتهادات الدينية - السياسية المخالفة لسياسة النظام بأى وجه على أنها محاولات الرجعية، أن تستغل الدين - ضد طبيعته وروحه - لمرحلة التقدم... (بهدف) احتكار خيرات الأرض لصالحها^(٣٠).

ومع أن هذه السياسة لا يمكن أن توصف بحال بأنها علمانية خالصة^(٣١)، فقد تم عليها الإسلام السياسى والفقهاء المتشددون استخداما للدين في الدريج أفكار حديثة مثل النزعة القومية وما سمي بالاشتراكية، إلى الحد الذى أثار أحيانا رجال الإخوان القدامى، الذين اختاروا مبدئيا الاندماج مع النظام والوقوف في معسكره. كما كان مقصرا بالنسبة لهم أن تستند القومية العربية - وفقا للميثاق - إلى وحدة اللغة والتاريخ والأمل، دون إشارة الإسلام^(٣٢)، وأن تفسر «الرابطة الإسلامية، في سياق بعض الالتزامات الخارجية من الدرجة الثانية، مثل الجامعة الأفريقية وللولاة لميثاق الأمم المتحدة^(٣٣)». وعلى الصعيد الداخلى، فقد قامت أيديولوجية الدولة الناصرية على أساس فكرة للمواطنة - دون شقها السياسى من الناحية الفعلية - أى بغير تفرقة رسمية بين المسلم والمسيحي. وعلى حد تعبير عبد الناصر: «الدولة مسخولة أمام الله يوم الحساب»^(٣٤) وليست الأديان - على اختلافها - إلا مصدرا «للطاقات الروحية للشعب»^(٣٥) دون تمييز للإسلام بدور يخفف عن باقى الأديان.

ومع أن عبد الناصر قد اقتبس كثيرا من أفكار الإخوان في إقامة نظامه، مثل فكرة العدالة الاجتماعية المتعارضة مع الشيوعية وللقائمة على فكرة إعادة توزيع الثروة استنادا إلى السلطة المطلقة للحاكم، ومثل فكرة الدولة غير الحزبية القائمة

على وحدة شعبية (صيغة تحالف قوى الشعب العامل)^(٣٦)، فقد وظفت هذه الأفكار ضمن إطار مخالف إلى حد كبير يقوم على مبدأ المواطنة والقومية. ومع أن الإخوان لم يمارضوا فكرة «القومية العربية»، واعتبروها خطرة نحو الوحدة الإسلامية، فإن المنحى القومى للبحث للفكرة، على النحو الذى عبرت عنه مدرسة ساطع الحصري، والتي تنفق إلى حد كبير مع رؤية النظام الناصرى كما وردت في الميثاق، قد أثارت ارتعاجا كبيرا وسط عدد من الإسلاميين والإخوان السابقين الذين امتصتهم أجهزة الدولة الناصرية^(٣٧).

ورغم حرص النظام على ربط مجمل سياساته بالإسلام بشكل أو بآخر، فقد كان من جهة أخرى وثيق الصلة بالسوفييت، ويتكلم بديرة يمارية واضحة. وبذا الأمر بشكل سافر استخداما لمنظما للدين في تدوير السياسات المعمول بها أكثر منه استرشادا بالإسلام، يستند إلى السيطرة الكلية على أجهزة الإعلام والتحكم والثقافة والمؤسسات الدينية المختلفة، وتكفلها في جوقه واحدة تردد مقولات النظام^(٣٨)، في الوقت الذى يتمتع فيه النظام بمصادقية شعارات عداة الاستعمار، والعدالة الاجتماعية، بلغة قريبة للجمهور^(٣٩)، وإعادة بتحقيق آماله، ويصفه خاصة الفئات الاجتماعية الوسطى. وبالنسبة لجمهور الإخوان، ممن بقوا خارج السجون، فقد فقدوا كل اتجاه ممكن، فمطالب الإخوان السياسية والاجتماعية كما طرحها في برنامج أول أغسطس ١٩٥٢، يحققها النظام، ويزيد عليها، ويكتسب شعبية كبيرة من رعاها، بينما يتجه من جهة أخرى إلى تدوير المرأة وتوظيفها، ويسرع في هدم بنية الأسرة المحافظة ومع أهمية هذه الانتقادات في فكر الإخوان المحافظ، إلا أنها لم تكن كافية لإقامة أيديولوجية منافسة للناصرية المتحصنة.

لِلإسلام السياسي :

وفي ظل هذه الأزمة المعقدة التي واجهت تيار الإسلام السياسي تشير الشهادات إلى أن سيد قطب قد مر بمرحلتين في طريق البحث عن بديل، مطلنا في جميع الأحوال من رفض تقديم أى تنازل للنظام (١٢٠)، وتميزت المرحلة الأولى برد فعل غاضب، يدبى فكرة فرض الحكم الإسلامى عن طريق المواجهة المسلحة للنظام (نظريا طبعاً). ويدعو إلى تبنيها (١٢١)، إلى حد أنه كان ممن عرض عليهم ١٩٥٥ خطة لتدبير هرب الإخوان من المسجون والقيام بانقلاب (١٢٢)

غير أنه بحلول عام ١٩٥٩ - بشهادة زميله في مصحة طرة، ونائبه في قيادة التنظيم فيما بعد، محمد يوسف هاش - كان سيد قطب قد بلور استراتيجية جديدة، أساسها: إبان الدين في معناه هو «نظام الحكم، أو: بما أن الإسلام هو أن يكون الدين خالصاً لله تعالى، فيجب أن يكون نظام الحكم خالصاً لله تعالى ليكون حكماً إسلامياً» (١٢٣)، وأن «الحركة الإسلامية اليوم تواجه حالة شبيهة بالحالة التي كانت عليها المجتمعات البشرية يوم جاء الإسلام أول مرة من ناحية الجهل بالعقيدة الإسلامية» (١٢٤) وأن المطلوب إذن هو إعادة تربية الإخوان المسلمين على أساس هذه الفكرة للجديدة (١٢٥).

وقد كان من شأن هذه «الفكرة الجديدة» - على نحو ما سدرى - أن تقدم حلاً نظرياً (فقهياً) لأزمة الإسلام السياسى، من وجهة نظر الجناح المتشدد، سواء الزمعة منها، أو التي نشأت في ظل الدولة الناصرية. وتدون هذه «الفكرة الجديدة» حول ثلاث مقولات جوهرية: «الحاكمية»، التي تنص - في صيغتها القطبية - أسس الدمج التام بين الدين

والسياسة، و «شمول الجاهلية»، الذى يشمل تحديد الموقف من الدولة الناصرية، و«العصبة المؤمنة» التي تنصع أسس بناء حزب انقلابى إسلامى، قادر على استخلاص العمل السرى في ظل الدولة الشمولية. ■

الهوامش :

(١) تعتمد هذه الدراسة عددا من الاختصارات أهمها: ق٦٥، م.أ.ن. - للقصيدة رقم ١٢ لسنة ١٩٦٥ أمام محكمة أمن الدولة العليا محضر استجواب للاداة ل: م.أ.ن. - معام في الطريق؛ ظلال - في ظلال القرن؛ م.ن.ق. - سيد قطب.

(٢) سلعرض لهذه المنظومات و فكرها في الجزء الثالث من هذه الدراسة.

(٣) أكاديمية الطرم السوفيتية، الفارخ المعاصر للبلدان العربية في أفريقيا، ١٩٦٧ - ١٩٨٧، دار العلم، موسكو ١٩٩٠، (بالروسية)، ص. ٥٠. ويحلل هذا الانسواء إلى جانب الجماعات الإسلامية والإخوان من جانب النظام بالرغبة في التخلص من نفوذ اليسار في الحركة الجماهيرية والطلابية خصوصا.

(٤) شهدت السنة من عام ١٩٥٩/٥٨ إلى عام ١٩٧٥/٧٤ زيادة عدد الأسرى التي تحسب تحت خط الفقر في الزيف من ٢٧٪ إلى ٤٤٪، بينما بلغت نسبة الأسرى في المدن التي يقل دخلها عن ١٥٠ جنيها سنويا ٣٧٪ عام ١٩٧٦، في الوقت الذي انصحت فيه الفوارق بين الطبقات، ليحصل أغنى ٥٪ من الأسر على ٢٢٪ من الدخل القومي بينما يحصل أفقر ٣٤٪ من الأسر على ١١٪ من الدخل القومي عام ١٩٧٦: للرجع السابق، ص. ٥٩.

(٥) وصفة عامة صيغت السبعينات وتوسع هائل في شريحة خارج المجتمع العامل، شريحة للمهشمن من الفئات الرثة، في الوقت الذي زاد فيه نمو البطالة الكاملة وغير الكاملة بحيث وصل عدد عاطلين وفقا للإحصاء الرسمي في أراكل الثمانينات إلى مليون ونصف مليون عاطل. راجع: المرجع السابق، ص. ٦٠ - ٦١.

(٦) تترافق مع سياسة الباب المفتوح لزيادة الارتباط بالغرب بعد حرب أكتوبر مباشرة.

فعادت العلاقات الدبلوماسية مع الولايات المتحدة في نوفمبر ١٩٧٣، وتوقفت العلاقات الاقتصادية مع الغرب واليابان عاصى ١٩٧٤ و ١٩٧٥، وجرى التسمي لتبريق الأواصر مع دول الخليج العربية. وكل هذه القوى كانت محسوبة أعداء للمصري، أى للنظام، قبل ذلك بعامين اثنين راجع: المرجع السابق، ص. ٥٧.

(٧) ق٦٥، م.أ.ن. الطرخى محمد طه، ص ٣٠ - ١.

(٨) عن طريق كمال السناتجوى، أحد قيادات النظام الخاص، ويطلب أمينة أخت سيد قطب ق٦٥، م.أ.ن. عزمى بكر محمود شائع (ابن أخت سيد قطب)، ص. ٨، ٢٣.

(٩) ق٦٥، م.أ.ن. حميدة قطب، ص. ١٧.

(١٠) نفس المصدر والصفحة: م.أ.ن. أحمد عبد السمود عبدالمصم (أحد قادة تنظيم (١٩٦٥) ص. ٢٤ - ٥، ص. ٦١ - ١٢ م.أ.ن. سبى عرفى إبراهيم الكومى (أحد قادة تنظيم (١٩٦٥)، ووفقا لشهادة أحمد عبد السمود، لم يكن البرنامج بحرى جزءا عابدا. وفيما بعد، ادعت زينب الغزالى أن جميع هذه التحركات قد تمت بمرافقة المرشد العام: إمام من حباتى، طه، دار الشروق ١٩٨٢، ص. ٣٨.

(١١) ق٦٥، م.أ.ن. إسماعيل حسن الهمنبى، ص. ١٧ - ٨.

(١٢) ق٦٥، م.أ.ن. زينب الغزالى، ص. ١٧ - ١٨ ص. ٥٥، م.أ.ن. حميدة قطب، ص. ١ - ٢، م.أ.ن. سيد قطب، ص. ١٤.

(١٣) عبدالحليم خلفاى، عندما غابت الشمس، طه، دار الرقاء للطباعة والنشر، المنصورة ١٩٨٧ ص. ٢٩٩ - ٣٠.

(١٤) ق٦٥، م.أ.ن. الطرخى محمد طه، ص. ١٧.

(١٥) ق٦٥، م.أ.ن. يوسف كمال محمد يوسف، ص. ١٦. وهو أول من نشر أفكار سيد قطب في القناطر، ولكنه تراجع عنها بعد ذلك: م.أ.ن. المود يوسف الديب، ص. ١٥.

(١٦) ق٦٥، م.أ.ن. الطرخى محمد طه، ص. ٧٨. يذكر منهم مصطفى كامل، صلاح

عبدالحق أنور، ولا يذكر نفسه. ولكن يذكره يوسف كمال: ق ٦٥ م ١٠. ن. يوسف كمال، ص ٧٠ - ١٦. والطرخي محمد طه هو قائد الإخوان في القناطر بكتلاف من أعضاء مكتب الإرشاد بالزواجات.

(١٧) ق ٦٥ م ١٠. ن. سيد قطب، ص ٤٤٥ م ١٠. ن. الطرخي محمد طه، ص ٧٨ - ٨٠، ص ٦٤. وكان الإخوان المخرج عنهم منظمين بتعليمات من أعضاء مكتب الإرشاد بالزواجات تنظيمًا بسيطًا يهدف إلى التعاون على أمور السعيشة والمقاومة على درجة من اللزائط والتمسك بتقيدة الإخوان. راجع: ق ٦٥ م ١٠. ن. الطرخي محمد طه، ص ٧ - ٨.

(١٨) ق ٦٥ م ١٠. ن. سيد قطب، ص ٤٧.

(١٩) ق ٦٥ م ١٠. ن. علي أحمد عبده عشماني (أحد قادة تنظيم ١٩٦٥)، ص ١٩ - ٢٠.

(٢٠) ق ٦٥ م ١٠. ن. عزمي محمد بكر شافع، ص ٩٠ - ٩١. عصام الصغار - لثدي سقود إخوان شمال سوريا في صدام حماة مع نظام الأسد فيها بعد.

(٢١) ق ٦٥ م ١٠. ن. علي أحمد عبده عشماني، ص ١٦. واستقر الوضع في أريئيل عام ١٩٦٤ على قيادة خماسية للتنظيم، مكونة من: عبد الفتاح عبده إسماعيل، صبرى عرفه إبراهيم الكرمي، علي أحمد عبده عشماني، أحمد عبد السجود عبد السميع، مجدى عبد العزيز مسترلى. راجع: ق ٦٥ م ١٠. ن. علي أحمد عبده عشماني، ص ١١.

(٢٢) ق ٦٥ م ١٠. ن. استجواب سيد قطب أمام محكمة أمن الدولة العليا، محاكمة المجموعة الثانية، ص ٧٠. وقد ذكر عبد الفتاح عبده إسماعيل أن سيد قطب هو الذى أرسل إليه مستدعيه: ق ٦٥ م ١٠. ن. صبرى عرفه إبراهيم الكرمي، ص ٣٦ - ٢٠.

(٢٣) ق ٦٥ م ١٠. ن. سيد قطب، ص ٣٧.

(٢٤) ق ٦٥ م ١٠. ن. سيد قطب، ص ٢١، م ١٠. ن. صبرى عرفه إبراهيم الكرمي، ص ٧٠، ص ٣٢٢. م ١٠. ن. ١٧٠ المصور، ٧ مايو ١٩٩٣، على عشماني، أنا

والإخوان والنظام الخاص (مذكراته)، الحلقة الخامسة، ج ٣٥٧٨.

(٢٥) ق ٦٥ م ١٠. ن. سيد قطب، ص ١٩.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠.

(٢٧) ق ٦٥ م ١٠. ن. الطرخي محمد طه، ص ٣٢ م ١٢. ن. يوسف كمال محمد يوسف، ص ١١.

(٢٨) ق ٦٥ م ١٠. ن. عمر التلمساني، ص ١٥ م ١٠. ن. محمد رشاد الفوضى، ص ٣٨. ٩ (بخصوص موقف صلاح شاذي).

(٢٩) جرى التأكيد مرارًا على أن رأى سيد قطب لا يلائم الجماعة بشيء، ولا يترتب عليه موقف عملي: ق ٦٥ م ١٠. ن. الطرخي محمد طه، ص ٢٣١ م ١٠. ن. محمد سبوي علق السعيد، ص ١٠ م ١٠. ن. عبد العزيز عطية (عضو مكتب الإرشاد)، ص ٤٠ م ١١ م ١٠. ن. موسى السعيد أحمد جازي، ص ١٠. كما أرسلت تعليمات إلى مسجونى القناطر بالكف عن العمل حول أفكار سيد قطب: ق ٦٥ م ١٠. ن. صلاح الدين عبد الفتاح، ص ٩. جرى التنبيه على مسجونى الزواجات قبيل الإفراج عنهم ألا يخاصوا بمسجونى القناطر، لشخصين بآراء سيد قطب، بعد الإفراج: ق ٦٥ م ١٠. ن. مصطفى مشهور، ص ١٠ م ١٠. ن. محمد رشاد الفوضى، ص ٣٦.

وتعريضا به شخصيا، قيل على لسان عمر التلمساني إن سيد قطب دخل على الجماعة: ق ٦٥ م ١٠. ن. محمد رشاد السبوي، م ٣٨. ن. قال عن سيد قطب: "عطية أنه وصفه، بسبب أفكاره بأنه دهسان: ق ٦٥ م ١٠. ن. يوسف كمال محمد يوسف، ص ٢١. كما قيل إنه دخل الجماعة بهدف الترويج لكلمته.

(٣٠) ق ٦٥ م ١٠. ن. عزمي محمد بكر شافع، ص ٢٢. حيث علمت أسرة سيد قطب فيها بعد أن المرشد قد أبلغ الإخوان بالزواجات مرفقة على فكر سيد قطب الذى ورد شرحها فى النكاح.

(٣١) ق ٦٥ م ١٠. ن. السيد عبده يوسف الديب، ص ١١ م ٢٠.

(٣٢) وهما عمر التلمساني وعبد العزيز عطية: ق ٦٥ م ١٠. ن. عمر التلمساني، ص ١٤ م ١٠. ن. سيد قطب، ص ١٤ م ١٠. ن. أحمد أمحمد سريوت، ص ١٤. ويطلق عادل حمودة (سيد قطب من القرية إلى الشقة - تعقيد وتاكيد، ط ٧٢ سيدنا للنشر، القاهرة ١٩٩٠، ص ١٥. نكاد: إن سيد قطب كان يبدأ مع كل شاب من الجماعة بملح.. حتى لا يضرب من داخل الجماعة.

(٣٣) المصور، ٢١ مايو ١٩٩٣، على عشماني، أنا والإخوان والنظام الخاص، الحلقة السابعة، ج ٣٥٨٠.

(٣٤) مقابلة شخصية مع محمد فريد عبد الحلق (عضو مكتب الإرشاد) بمنزله بالمهندسين، فى ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

(٣٥) المصور، ٢١ مايو ١٩٩٣، لفتاح الصايق ذكره.

(٣٦) مقابلة شخصية مع محمد عبد الحلق بمنزله بالمهندسين، فى ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

(٣٧) ق ٦٥ م ١٠. ن. سيد قطب، ص ١٩.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٩ - ٢٠.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٧.

(٤٢) أحمد عبد السجود الإخوان وعبد الناصر، قصة الكرامة لتنظيم ١٩٦٥، ط ١، الزهراء للإعلام العربى، القاهرة ١٩٩١، ص ٧٠ - ١.

(٤٣) ق ٦٥ م ١٠. ن. أحمد عبد السجود عبد السميع، ص ٣٦ - ٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٢ - ٣.

(٤٥) ق ٦٥ م ١٠. ن. مونس أمين الدلة، ص ٦. ونظرا لاهتمامه الشديد بالعلاقة الحميمة مع النظام، فقد أراحه مثل هذا التصريح من جانب سيد قطب، دون أن يفكر فى ربطه بكتايبه المتأخرة. للمصرية فى عدائها للنظام.

(٤٦) أحمد عبد السجود، المصدر السابق، ص ٩٦.

(٤٧) ق ٦٥ م ١٠. ن. أحمد عبد السجود عبد السميع، ص ٢٤.

- (٤٨) المصدر نفسه، ص ٩١ - ٢. والمصدر عهد عبدالناصر.
- (٤٩) نقل عن: عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١٥٢ - ٣.
- (٥٠) المصدر، ٧ مايو ١٩٩٣، على عثمانى، أنا والإخوان والنظام الخامس، المعلقة الخامسة، ع ٣٥٧٨. وقد ذكر سيد قطب الملاحظة نفسها في التحقيق: ق ٦٥، م ١٠. سيد قطب، ص ١٦.
- (٥١) ق ٦٥، م ١٠. صبرى عرفه الكومى، ص ٥٢.
- (٥٢) ق ٦٥، م ١٠. سيد قطب، ص ٢٨.
- (٥٣) نفس المصدر، ص ٢٩.
- (٥٤) المصدر نفسه، ص ٢٠١ - ٢٧. وحول تفكيرهم في السدة السابقة على علاقتهم المباشرة بسيد قطب في خطط الاغتيال، راجع: ق ٦٥، م ١٠. ن. أحمد عبدالجود عبد السميع، ص ١٢٢ - ١٠. ن. على أحمد عبده عثمانى، ص ٨٧. ص ١٤٥ م ١٠. ن. صبرى عرفه الكومى، ص ٢٠٢.
- (٥٥) وهى: «ضوابط خطية من جزأين، «من نحن ومن الناس»، «صحة الحق»، «من هم المسلمون»، ق ٦٥، م ١٠. ن. عبد النعم عبدالرؤف يوسف عرفه، ص ١٦، ص ١٤٨ م ١٠. ن. محمد عبد النعم عبد المجد شامون، ص ١٢.
- (٥٦) ق ٦٥، مراقبة النيابة، المحاكمة، ص ٥٠٣٤.
- (٥٧) ق ٦٥ مراقبة النيابة، الخامسة، المحاكمة، ص ٥٠٢.
- (٥٨) ق ٦٥ م ١٠. ن. عبد النعم عبد الرؤف يوسف عرفه، ص ١٦ م ٤٨.
- (٥٩) ق ٦٥، مراقبة النيابة الخامسة، المحاكمة، ص ٥٠٤.
- (٦٠) ق ٦٥، مراقبة النيابة الخامسة، المحاكمة، ص ٥٠٥.
- (٦١) راجع أسماء كعب البرنامج الدراسي شبه كاملة فى: أحمد عبد المجد، المصدر السابق، ص ٧٥ - ٧. ونحو القائمة ٣٤ كتابا، منها ٧ كتب سيد قطب تشمل تفسيره

- القرآن، وثلاثة لأخيه محمد قطب وأربعة للسودى وكهاين لاين تومية، وكتاب للمقائد لحسن البنا، وبعض كتب التراث الأساسية، وكتب سياسية تشمل بروتوكولات حكماء صهيون، والعالم العربى اليوم امورو برجر، والفتاوى على العالم الإسلامى، ترجمة محب لادين الخطيب. وهى ضمن مصادر الفكر القطبى.
- (٦٢) مثلا: ق ٦٥، م ١٠. حمدى حسن صالح، ص ١٢٠ م ١٠. محمد عبدالمصطفى إبراهيم، ص ٢٣ م ١٠. أحمد محمد أحمد ضاهر، ص ٦. وغيرها كثير.
- (٦٣) ق ٦٥، م ١٠. مبارك عبدالعظيم عباده، ص ١٢٠ - ١٠. ومع أنه يقول إن «المصالح» شأنه شأن أى كتاب آخر فى القائمة، إلا أنه أكد أثره الفعّال فى تجنيد الأعضاء بسبب تماسك أفكار: المصدر نفسه، ص ١٠ - ١.
- (٦٤) ق ٦٥، م ١٠. كمال عبدالعزیز العرفى سلام، ص ١١ - ٢.
- (٦٥) ق ٦٥، م ١٠. فاروق أحمد المشاوى، ص ١٦٦ - ٧.
- (٦٦) ق ٦٥، م ١٠. سيد قطب، ص ٢٨.
- (٦٧) ق ٦٥، م ١٠. على أحمد عبده عثمانى، ص ٥٧ - ١٧ م ١٠. صبرى عرفه الكومى، ص ١٦ م ١٠. كمال عبدالعزیز العرفى سلام، ص ٢٠ - ١ م ١٠. سيد قطب، ص ١١٦ م ١٠. ن. محمد عبد النعم عبد الرؤف يوسف عرفه، ص ٣٧.
- (٦٨) رصد للتنظيم تزايد نشاط السباحات فى مراقبة الإخوان وملاحقتهم، وتوزيع منشورات تحمل الطابع الإخوانى فى نقابة الصحفيين وقصر لملك على أنه شهود لعملية أمنية قائمة، فضلا عن كثائر إشارات عن إعادة تنظيم الإخوان: ق ٦٥، م ١٠. ن. أحمد عبدالعزیز عبدالسميع، ص ٣٩ - ٤٠ م ١٠. على أحمد عبده عثمانى، ص ٥٦. كذلك تعرف التنظيم من كثرة الحديث فى أوساط الإخوان حول كتب «المعالم»: أحمد عبد المجد، المصدر السابق، ص ٩٧ - ٨ م ١٠. سيد قطب، ص ٤ - ٥.
- (٦٩) ق ٦٥، م ١٠. صبرى عرفه الكومى، ص ٣٣ - ٤.

- (٧٠) ق ٦٥، م ١٠. على أحمد عبده عثمانى، ص ٢٠١ - ٧ م ١٠. سيد قطب، ص ٥٦.
- (٧١) ق ٦٥، م ١٠. أحمد عبدالعزیز عبدالسميع، ص ١٢٠. وقد برر على عثمانى لأعضاء التنظيم التابعين له رد الضرعية بالخوف من تحكم الشيوعيين فى البلاد: ق ٦٥، م ١٠. مبارك عبد العظيم عباده، ص ٢٤ - ٥.
- (٧٢) ق ٦٥، م ١٠. مبارك عبدالعظيم عباده، ص ٣٦ - ٧.
- (٧٣) المصدر نفسه، ص ١١٦ - ٧.
- (٧٤) ق ٦٥، م ١٠. صبرى عرفه الكومى، ص ٥٢.
- (٧٥) طارق البشرى، الحركة السياسية فى مصر، ١٩٤٥ - ١٩٥٢، ط ٢، دار الشروق ١٩٨٣، ص ٥٢.
- (٧٦) المرجع نفسه ص ٧١.
- (٧٧) ومقابله هو الحاكم الفاسد. ومن هنا يبرز «صلاح شادى، مثلا قيام عبدالناصر بالتكليف بالمعاصرة بسره أخلاقه والتهابيته وشبهه للسلطة (مسلحات من التاريخ)، حصدا الممر، ط ٢، الزهراء للإعلام العربى ١٩٨٧، ص ٣٢٧. كمال عبد العزيز فى الإخوان بسره أخلاقهم المنظمة فى انشقاقاتهم وصراعاتهم وخبرتهم على البرشدة، وهدم لإخلاصهم - إذن - لتعظيمهم (المصدر السابق ص ٣٤١ - ٢).
- (٧٨) ومفهوم «دولة الدهوة أساسى فى فكر البنا. راجع: إبراهيم الببويى غانم، الفكر السياسى للإمام حسن البنا، ط ١، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة ١٩٩٢، ص ٢٧٠ - ١.
- (٧٩) وبهذا المنطق برر البنا تأييده لملك والقرائى وعلى ما هو فى أوقات مختلفة.
- (٨٠) عبد العظيم رمضان، الإخوان المسلمون والتنظيم السرى، مؤسسة روز اليوسف، القاهرة، دت، ص ٣٠ - ١١ ذكرى سليمان بيرومى، الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية ١٩٢٨ - ١٩٤٨، ط ١، مكتبة ودية، القاهرة، ص ٢٥٧ - ٨، ص ١٤١ - ٢.
- (٨١) Esposito, J.I. Asian and politics, Sy. racuse Unniversity press, Revised 2nd edition, 1987, p.224.

(٨٢) ريتشارد ميتشل، أيديولوجية جماعة الإخوان المسلمين، ترجمة على أنيس وأخر مكتبة مديبولي القاهرة د.ت. ص ١٧٥، Ibid, p.221

(٨٣) صلاح شاذي، المصدر السابق، ص ١٣٠ - ١.

(٨٤) كانت زعامة لبنا للثوارية، وطريقه الخاصة في القيادة كفيلة بضعاف طاعة الجسم الرئيس للجماعة في موقفه السياسي المختلفة، مهما تذبذب.

(٨٥) كان كذلك رأي السندي، راجع: على عشاري، المصدر السابق، ص ٧٥.

(٨٦) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المصحح الاجتماعي الشامل للمجتمع المصري ١٩٥٢ - ١٩٨٠، السجل الثامن، الأنشطة الدينية، إشراف محمد أحمد خلف الله، القاهرة ١٩٨٥، ص ٥٦.

(٨٧) ٦٥، م. أن. إسماعيل حسن الهنبي، ص ٢٤.

(٨٨) راجع مثلاً المبدأ الخامس للإخوان في النكساق التسع التي طرحوها في الأربعينيات: إقامة حكومة دينية مع عدم التقدم للملك إذا سادت مبادئهم، ذكرى سليمان بيومي، المراجع السابق ص ٩٣، ١. وبعد للقبض على الإخوان، ألهمهم عبدالناصر، بجانب التشكيلة في وطنهم ونشد إيمانهم بالثمن، بأنهم يعملون للوصول إلى السلطة وليس للإسلام (رباب الحسيني، موقع الدين في أيديولوجيات العالم الثالث، دراسة ماجستير غير منشورة، جامعة عين شمس، كلية الآداب، قسم الاجتماع، ص ٩٠ - ١٠ فرغاً لمنشورات الإخوان الفكرية، يصبح مطلب السلطة نعمة في حد ذاته، وإحراقنا المتعددة.

(٨٩) يرك ذلك سيد قلب في التحقيقات التي أجريت معه عام ١٩٦٥. راجع: ٦٥، م. أن. سيد قلب، ص ١٩. كذلك م. أن. الطريفي محمد طه، ص ٢٠ - ١.

(٩٠) راجع: طارق البشري، الديمقراطية ونظام الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨٧، ص ١٥١. حيث يقف ضررها سامعاً على الوظيفة السياسية لأجهزة الأمن الناصرية.

(٩١) برهان غليون، اغتيال العقل، محلة الثقافة العربية بين السلفية والديمقراطية، مكتبة مديبولي، القاهرة ١٩٩٠، ص ٨.

(٩٢) رقت سيد أحمد، الدين والدولة والثورة، ٢، الدار للشرقية، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٠٠ - ١. رباب الحسيني، المراجع السابق، ص ٩٠ - ١.

(٩٣) ذكرى سليمان بيومي، المراجع السابق، ص ٦٧.

(٩٤) Choueiri, Y.M. Islamic fundamentalism, 1990, p.79 printer publishers, London

(٩٥) Esposito, J.I. op. cit., pp. 126-7.

(٩٦) رقت سيد أحمد، المراجع السابق، ص ٢٢٥.

(٩٧) المراجع نفسه، ص ٢٥١.

(٩٨) المراجع نفسه، ص ٢٢٤.

(٩٩) حول نشاطه في الدعوة: نفس المراجع، ص ٢٢٧ - ٢.

(١٠٠) المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، المراجع السابق، ص ١٠٤.

(١٠١) ذكرى سليمان بيومي، الإخوان المسلمون بين عبدالناصر والسادات، من السلفية إلى النهضة ١٩٥٢ - ١٩٨١، ط ١، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٦٨، ١٥.

(١٠٢) رقت سيد أحمد، المراجع السابق، ص ٢٢٥ - ١٦. ذكرى سليمان بيومي، المراجع السابق، ص ٦٨.

(١٠٣) رقت سيد أحمد، المراجع السابق، ص ٢٢٤. ويورد بهذه الصفحة جدولا مغارنا لمحتوى المناهج الدراسية في مائتي الدين والتاريخ الإسلامي لمرحل التعليم قبل الجامعي.

(١٠٤) ذكرى سليمان بيومي، المراجع السابق، ص ١٧١. رباب الحسيني، المراجع السابق، ص ١٢٢ - ٤.

(١٠٥) ذكرى سليمان بيومي، المراجع السابق، ص ٧٠.

(١٠٦) يقول عبد الناصر في خطبة له في يوليو ١٩٦١: «الإسلام في أول أيامه كان دين الأخلاقية. الدولة التي أقامها محمد عليه

الصلوة والسلام، كانت أول دولة لشراكية، راجع: رقت سيد أحمد، المراجع السابق، ص ١٢٧. - وقال في خطاب آخر: «مستقلان إن إحداهما ماركسيين... بل قلنا إن الدين يباعنا دين اشتراكي، وإن الإسلام في القرنين الوسطى حقق أول تجربة إشتراكية في العالم» (عبد الله إسماعيل، عبد الناصر والإخوان المسلمين، ط ١، د. ن. د. ت.، ص ١٥٨). والصدمة للثورة العربية: «إن الأمة العربية لا ترى أي تضامن بين قوميتها العربية المحذورة وبين تضامنها العربي والأخوي مع الأمم الإسلامية. أي أن الأمة العربية بتوابعها الثورية والتقدمية لا ترى في الإسلام عائقاً عن التطور، بل تراه بحدس وإيمان دافعاً لهذا التطور (خطاب له في مارس ١٩٦٧، في: رقت سيد أحمد، المراجع السابق، ص ١١٢).

(١٠٧) رباب الحسيني، المراجع السابق، ص ١٦٦.

(١٠٨) رقت سيد أحمد، المراجع السابق، ص ٢٢٤ - ٥.

(١٠٩) Esposito, J.I., Op. Cit., p. 128

(١١٠) كوشاق، طبع المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، د. ت.، ص ٨٧.

(١١١) تعلى العمانية عالياً قبل الذين عن السياسة وعن التعليم العام.

(١١٢) ص ٩٥.

(١١٣) ص ١٠٨.

(١١٤) نقلاً عن: رباب الحسيني، المراجع السابق، ص ١٥٧.

(١١٥) الميثاق، ص ٩٣ - ٤.

(١١٦) Ayubi, N.N. political Islam, Religion and Politics in the Arab World, Routledge, London 1991, 141 - 2

(١١٧) مثل الشيخ الغزالي، راجع: Sivan, E., Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics, Enlarged Edition, Yale University press, New Haven, London, 1990, pp. 33-4

(١١٨) Choueiri, Y., Op. Cit., P. 79, Sivan., (١١٨) R., Op. Cit, pp. 44-

(١٢٠) صلاح شادي، الشهبان حمن للبا وسيد قطب ط١، الوفاء للطباعة والنشر واللويز، المتصورة ١٩٨٨، ص٥٧. ويشير إلى أن سيد قطب كان ممن راضوا بحسم كتابته «التأويد، الذي طالب به النظام.

(١٢١) ق٦٥، م.أ. ن. منير أمين الدلة، ص ص٤٥.

(١٢٢) عادل حمودة، المرجع السابق، ص ص ١٢٨. ٣٠. وقد فهم سيد قطب فيما بعد

هذه الدعوة على أنها مزلة هدفت إلى تدبير منجحة كبرى للإخوان.

(١٢٣) لقول محمد يوسف هويل في تمحيقات التباية في ق٦٥، نقلا عن: جابر رزق، مذابح الإخوان في سجون ناصر ط٧، دار الاعتصام، القاهرة ١٩٧٨، ص١٤٨. وجدير بالذكر أن أوراق القضية المحفوظة على ميكروفيلم في المركز القومي للدراسات للتحليلية، تخطر من أقوال كل من المنهم الثاني محمد يوسف هويل، والمنهم الثالث عبد الفتاح عبده إسماعيل.

وكلاهما نفذ فيه حكم الإعدام مع سيد قطب.

(١٢٤) عادل حمودة، المرجع السابق، ص١٥٢. (١٢٥) ولما كانت محل هذه الطعنة، تشمل بالضرورة خطة دعوة وتربية طويطة للمدى، فقد اتخذ بهذا الجانب فيها عدد من قادة الإخوان المعتقلين، غير ملتفتين إلى التحول القطيع الذي أصاب منبههم «الدعوة، أصلا في السياق. راجع مثلا: ق٦٥، م.أ. ن. منير أمين الدلة (عضو مكتب الإفتاء) ص٢٠.

تنويه

«أود أن أقدم الشكر إلى مركز الترجمة بالأهرام إبدو، وإلى الأنسة هدى حسين، للمشاركة في ترجمة رسالتي محمد مندور إلى طه حسين، وشهادات على حافظ الثلاث، التي نشرت في العدد الماضي من «القاهرة»، وقمت بالتوفيق بينها، لتكون أقرب إلى أسلوب مندور في رسائله العربية، ومطابقة للأصل الفرنسي».

نبيل فرج

تصوير للفنان : محسن الخضراوي





بنية الفكر القطبي : أيديولوجية الإنكشارية الإسلامية

تتطلب هذه المنازعة أكثر من تحية شريعة الله عن الحاكمية، وأن تكون جهة أخرى غير الله هي مصدر السلطان... ولو كان هو مجموع الأمة أو مجموع البشرية، (٣). بعبارة أخرى، فالكفر هو خروج على السلطة الإلهية، وهو خروج يتحقق بمجرد اللجوء إلى أية سلطة بشرية.

ويصبح هذا الدمج سياسياً صراحة مع تحويل اتجاه النظر من عقيدة الأفراد إلى «عقيدة المؤسسات وأولها الدولة». فالإسلام القطبي، يؤكد للجميع أنه «لا يقصده» قط أن يره الناس على اعتناق عقيدته... فهو يهدف ابتداءً إلى إزالة الأنظمة والحكومات التي تقوم على أساس حاكمية البشر للبشر (أي لا حاكمية الله) وعبرية الإنسان للإنسان... إن النظام الذي يحكم البشر في الأرض يجب أن تكون قاعدة العبودية لله وحده، ذلك بتلقي الشرائع منه وحده، ثم ليعتقد كل فرد - في ظل هذا النظام العام - ما يعتقد والعقيدة أي تكون الديونة والخضوع والاتباع والعبودية كلها لله، (٤) : والمجتمع الإسلامي عنده ليس «هو الذي يضم أناسا يسمون أنفسهم «مسلمين»، بينما

«إن المؤمن هو الأعلى... الأعلى سندا ومصدرا فما تكون الأرض محلها؟ وما يكون الناس؟ وما تكون القيم السائدة في الأرض؟ والاعتبارات للشاعة عند الناس وهو من الله يتلقى، وإلى الله يرجع، وعلى منهجه يسير؟»

سيد قطب: «معالم في الطريق»

شهادة «لا إله إلا الله» التي تحدد إسلام المرء، تساوى «أن تعود حياة البشر بجمعتها إلى الله، لا يقتضون هم في أي شأن من شئونها ولا في أي جانب من جوانبها من عند أنفسهم، بل يرجعون فيها إلى حكم الله ليعتبعوه... (ومن ثم فهي) تنفي منهجا كاملا للحياة حين تطبق في كل شؤون الحياة» (٥). فخصب الحياة كلها فروعاً من شجرة الدين بأن تصبح مجالا لتطبيق الأحكام الإلهية فخصب. وتكتمل الصورة بوصف كل من ينازع حق الله في الحاكمية بالكفر. ولا

١ - الحاكمية

يمنع مفهوم «الحاكمية» الأساس النظري «لإسلام القطبي»، بالتوحيد للنام بين الإسلام والنصا السياسي الإسلامي، على نحو مفضل في شموله وصرامته. ويبدأ ذلك الدمج بدمج مطلق بين الإسلام وتحكيمه وحده في شؤون الحياة، بحيث تصبح الحياة تطبيقاً للإسلام. فمبدأ الحاكمية «يصبح» هو العقيدة، وهو الدين وهو الإسلام، وليس وراءه من هذا الدين كله إلا التطبيقات والتعريفات (١). وبعبارة أخرى. فإن

شريعة الإسلام ليست هي قانون هذا المجتمع ... وإنما هو المجتمع الذي يطبق فيه الإسلام ... عقيدة ومبادئ ، وشريعة ونظاما ، وخلق وسلوكا (٥) ، يصرف النظر عن عقيدة السكان .

ويطلب هذا الدمج المطلق بين الإسلام والدولة ، وبين الدولة والمجتمع ، توسيع مسألة « الشريعة » إلى مدى مكافئ بحيث تشمل « التصورات والمبادئ ، والقيم والموازين ، والعبادات والتقاليد » (٦) ، وجعلها جميعا على قدم المساواة في الوفاء بمطالبات الليبراليين الإسلاميين : **لحاكمية (٧) ،** الذي يتطلب في نهجه التشديد ما لا يقل عن « المودة بالحياة كلها إلى منح الله الذي رسمه للبشرية في كتابه الكريم » (٨) .

وإمانا في عملية الدمج ، مجرد **سيد قطب** مفهوم **الحاكمية** ذاته ، لوجصره في فكرة « الطاعة » ، فالحاكمية لا تتبع من أفضلية حكم الله ، ولا من مستحسنون الشريعة ، فلا يكفي أن يخذل البشر شرائع تشابه شريعة الله ، أو حتى شريعة الله بنصها إذا نسبوها إلى أنفسهم (٩) ، « فالهم هو السلطان الذي تركزت عليه تلك التوجهات والمبادئ والأنظمة » (١٠) .

غير أن هذا الليبراليان : دولة الحاكمية ، لا يكفي بالمجتمع ومؤسسته ، وإنما يشجع أيضا - وأولا من الناحية العلمية - إلى الفرد ، وبإذات الفرد المعلم ، أي الذي « يعتقد » - في رأى **سيد قطب** - أنه مسلم . فعليه ، كي يصبح مسلما من وجهة نظر **سيد قطب** (١١) ، أن يعرف أنه لا قيمة لشهادة إلا له إلا الله إلا بالاعتراف لله « بحق الحاكمية » (١٢) فسواء - من منظور الحاكمية - « أن يعتقد الإنسان في ضميره أن ليس هناك إله ... وأن يتحاكم إلى غير شرع الله ... فكل هذه سواء في أنها تنفي عن صاحبها صفة الإيمان وتخرج من الإسلام » (١٣) .

وليست المسألة مجرد القناعة العامة ... وإنما السلوك السياسي التفسيمى : فكل « من أطاع بشرا في شريعة من عند نفسه ، ولو في جزئية صغيرة ، فلنأمر هو مشرك » (١٤) ، وقيل هذا ويعد ، فواجب المعلم هو الالتحاق بحركة إسلامية قطبية ، وإلا كان قلبه مفتقر إلى حقيقة الإيمان (١٥) . ومن جهة أخرى فهو إذا كان مؤمنا حق الإيمان - أي قطبيا - سيظل شقيا حتى يقدم مجتمعه المسلم (١٦) .

وليست عقيدة الحاكمية شرطا لإسلام الإنسان فحسب ، بل شرط لمجرد « إنسانيته » ، فإنسانية الإنسان وكرامته وحريته الحقيقية الكاملة لا يمكن أن تتحقق في رأى **سيد قطب** إلا في ظل الحاكمية الشاملة (١٧) ، وليست المسألة مسألة أفضلية أو اكتمال ، إذ إنه بدون الحاكمية يمكن للإنسان « أن يكون حيوانا أو مشروعا إنسانا ... ولكنه لا يكون إنسانا » (١٨) ، وقد يكون « شر الدواب » أو « كالأنعام » (١٩) . ومؤدى هذا الشرط في الحقيقة ليس الإعلاء من شأن الفرد أو عقيدته ، وإنما - ببساطة - تجريد من كل قيمة ذاتية عدا ما يكسبه من انتمائه لمجتمع مسلم ، قائم ، أو ينتظر قيامه بجهد فعال يبذله ، أي من تخصيص ذاته بالكامل لعقيدة الحاكمية .

واتساقا مع هذا التفسير للكامن للإسلام فإن العقيدة القطبية لا تضع نفسها في مواجهة المسيحية أو البوذية أو البراممية مثلا ، وإنما في مواجهة نظم سياسية واقتصادية : الرأسمالية والشيوعية ، في إطار نقده لمجمل الحضارة الغربية (٢٠) ، التي تتميز عنده بأن الإنسان فيها اتخذ « له إلهة من دون الله ، فأتخذ من المال ومن الهوى ومن المادة ومن الإنتاج ومن الأرض ومن الجنس ومن المشرعين له إلهة ، ويغصبون اختصاص الله في التشريع لعباده » (٢١) .

ويرتبط **سيد قطب** على هذه « اللاحاكمية » وصفه لهذه الحضارة بأنها مفلسة ، لم تعد صالحة « لقيادة البشرية » (٢٢) ، عاجزة عن إشباع العلاقات الظرفية للسوية (٢٣) ، ومن ثم يعاني الفرد فيها الخواء الروحي فيقتل على شرب الخمر ولعب الميسر والجري وراء « المودات » و « التفاعيل » (٢٤) ، والشذوذ والانحراف والجريمة ، ويعانى الأمراض النفسية والانحلال واللامبالاة والسلبية ، وتطرحه الحروب والأزمات الاقتصادية ... الخ (٢٥) .

وعلى مستوى الفكر ، فقد قامت هذه الحضارة الغربية - في تحليل **سيد قطب** - أولا على تأليه « العقل » في عصر التنوير ثم تأليه المادة ، ثم أطيح برأسيات الإنسان على يد داروين وتحول إلى كائن جنسى على يد فرويد ، ورد تاريخه إلى الاقتصاد على يد ماركس (٢٦) ، وهى جميعا أفكار مثالية مبدئية في نظر **سيد قطب** ، حيث إنه يربط بينها وبين مظاهر الاغتراب في المجتمع الأوروبى المعاصر التي مر ذكرها .

وجدير بالذكر أن هذا النقد الحاد ، إذا كان يستند فقها إلى مقولة الحاكمية ، فإنه يستند أيضا إلى محصلة النقد الذى قامت به بعض الاتجاهات الفكرية الأوروبية - الغاشية بصفة خاصة - لأسس الحضارة الحديثة (٢٧) ، والتي - على مثال نقد **سيد قطب** - تفترض أعلى درجات الحرية للإنسان في خضوعه لسلطة خبره (أو قادته) مطلقة . والواقع أن الدولة التى يقرحها **قطب** ، لا يمكن أن نجد نظيرا لها في العصور الوسطى الإسلامية ، وإنما في الدولة البيروقراطية التنفيذية الحديثة ، كلية الجبروت - فأيا كانت الاستعارات النفسية والفقهية من المدرسة الأشعرية الحديثة في فكر **سيد قطب** ، فإن هذا الفكر يظل في جوهره فكرة يتمسك إلى العصر الحديث ومشكلاته ، رغم أنه « يلبس شارات إلهية » (٢٨) .

وإذا كان سيد قطب يؤكد ويجيد التأكيد على رفض «المنهج المادي»، فإنه يؤكد من وجهه أخرى أن منهجه لا يرفض الحضارة الصناعية ولا يجل منها ولا ينتكر لها، (٢٩)، وإنما يرى أن منهجه يمكن أن يحولها من «عصر شقاء» إلى «عصر سعادة» (٣٠)، من غير أن يعيد التساؤل - في هذه المرحلة - عن مشكلة إمكانية اقتباس الحضارة الصناعية دون قيمها وأفكارها .

ومن جهة أخرى يشارك نقد سيد قطب الأخلاقي للحضارة الحديثة عديد من الأنكار الغربية الحديثة الناقدة، مثل مدرسة فرانكفورت، نيتشة، بل وفرويد وماركس ذاتهما، فهذه الاتجاهات على اختلافها سوف تراقب سيد قطب على الاستمزاز من هذا العالم القائم على «الدواء والمراء والكياسة والسياسة والبراعة والمهارة، ومصصلحة الدولة ومصصلحة الوطن، ومصصلحة الجماعة» (بكل ما تطوى عليه من خداع ومصالح غير إنسانية، ومن حال ما يسمى «العذالة» (٣١) ، ومغالها عذالة المنظمات الدورية التي لم تكن يوما أداة لإحقاق حق ولا لتحقيق عدل» (٣٢). وسوف يوافق عديد من الشيوعيين الأوربيين على إدانة الدولة السوفيتية السابقة، التي بعدت «بعدا كبيرا عن أصول المذهب الماركسي» (٣٣)، لتحاول «إلغاء وجود الفرد» (٣٤)، لتصبح بذلك ويغبره أصغر ما تكون عن تلافى عيوب «السياسات الرأسمالية» (٣٥) .

غير أن هذه التشابهات، هي في حقيقتها سطحية فهي تنطلق من الفكرة المغلوطة الشائعة التي تقول بوجاهة الشرق ومادية الغرب، وترفض أن ترى في الغرب وحضارته الحديثة ما تتطوى عليه من مثل علو إنساني ومن نهضة روحية أدبية وفنية وفلسفية، وما أنتجته من فكر يدير حول مفهوم «الفرد الحر» والواقع أن فكر قطب، وفكر اليسار

الإسلامي في جملة، إنما ينطلق بالذات من رفض هذه الحرية والحذف منها . فتحرير الإنسان وفقا لمنهج الحاكمية لا يمكن أن يكون من فعل الإنسان ذاته أصلا، بل هو في الحقيقة ليس تحررا وإنما إخضاع : فيلخص سيد قطب الفارق بين «الليوتروبياء الماركسية» و «الواقعية الإسلامية سائرا» : الماركسية تفترض أن الناس سيتحولون إلى ملائكة خيبرين، ينتج كل منهم أقصى ما في طوقه، ولا يأخذ إلا قدر ما يكفي . وكل هذا بدون رقابة، وبدون حكومة يبدون عقيدة مساوية تلمعه في جنة أو تخيفه من نار (٣٦) . فالإنسان يظل في نظر سيد قطب عبدا في جوهره، أخلاقه هي أخلاق العبد، الذي لا يستقيم إلا برغبة وطعما.

والواقع أن سيد قطب إنما يطرح نموذجاً حديثاً للدولة أكثر تأثراً بالاتجاهات المحافظة في الفكر الغربي، التي تتلخص من الفرع إزاء الحريات النسبية التي نالها الفرد المعاصر. وحل لهذه المشكلة يطرح سيد قطب مفهوم حسن اختيار السيد لهذا العبد الأبدى، ممثلا في الدولة الإسلامية، فهي دولة أبدية، وظيفتها قمع «الوحوش» داخل نفوس العبيد في معركة أبدية لا تنتهي. وهكذا تصبح الدولة القطبية - على غرار الدولة للهيجلية التي تمثل «العقل» - القيمة الإنسانية العليا، وللجسد الحقيقي لإنسانية الإنسان، أي للإسلام . وهذا هو أقصى تسوييس يمكن تصوره لعقيدة دينية .

ومثل هذا الدمج المطلق بين العقيدة والدولة، وببناها وبين المجتمع، يشكل الأساس النظري لحل راديكالي لمشكلة وضع السياسة داخل عقيدة الإخوان كما عرضنا ذلك .. فقد اتسع مفهوم السياسة بحيث يمكنه بمسامة أن يستوعب كافة الأنشطة من عبادات ومعاملات وجهاد، في إطار مفهوم سياسي لله ولدين .. قاله

يصبح حاكماً، ومطلبه الأول هو إقامة الدولة الإسلامية ويصبح كل مكون من مكونات الدين خاصاً لهذه الرؤية السياسية، ومن ثم، يصبح هدف إقامة الدولة حاضراً حضوراً تلقائياً في كل ركعة، ومناقشة، ورياضة، وجمعية، وكلمة، ونظرة، دون تشتت أو اضطراب.

٢ - الجاهلية :

وإذا كانت الحاكمية خارج العالم ورفقة، فالعالم أيضاً خارج الحاكمية: «إن العالم يعيش اليوم كله في «جاهلية»... (تتمثل) في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقيم، والشرائع والقوانين والأنظمة والأوضاع، بمعزل عن منبع الله للحياة» (٣٧). وتقوم ابتداء على قاعدة «حاكمية العباد للعباد» (٣٨). فالجاهلية ببساطة ليست سوى اللاحاكمية، أي تقييدها للعقل منطقياً وعملياً، وفقاً لمبدأ الثالث المرفوع: «ليس هناك حل وسط، ولا منهج بين بين .. إنما هناك حق وباطل، هدى وضلال، إسلام وجاهلية» (٣٩)، «مهما تنوعت ألوان الجاهلية» (٤٠)، سواء كان اسمها حكم الفرد أو حكم الشعب، شيوعية أو رأسمالية، ديمقراطية أو ديكتاتورية، أوتوقراطية أو ثيوقراطية (٤١). فأحوال العالم وصراعاته ومشكلاته واتجاهاته لا تعنى «الإسلام القطبي» في شيء، سوى تحديد «جاهلية»، أي إصدار حكم فقهي عليها يبرر الانحلال عنه.

والنتيجة المقصودة هي أن «الإسلام اليوم متروك عن الوجود، مجرد الوجود»، «وأسدار الزمان كهيئته يوم جاء هذا الدين للبشرية، أول مرة» (٤٢)، بل أسوأ، حيث إن عرب الجزيرة «لم يكونوا من التبع في الشرك بحيث يسبون .. الشرائع إلى أنفسهم، ويدعون أن لهم هم سلطة الحاكمية العليا» (٤٣)، «والسلم القطبي، إذن، أشبه بالرسول والصحاب، يجعل ذات المسؤولية، بل أفتح.

رشد حالة الحصار العالمي هذه، لتخزو قلب الفرد المسلم، حيث إن الفارق بين الإسلام والجاهلية يشمل كل جزئية من جزئيات المعرفة، وجزئيات الحركة، وجزئيات الواقع في الاقتصاد والسياسة والحكم والخلق والسلوك والأدب والنظن إلى آخر جوانب الحياة الإنسانية^(٤٤).

يفضى هذا الضمول مقترناً بمبدأ الثالث المرفوع في العلاقة بين الحاكمية والجاهلية، إلى رعب دائم للفرد المسلم من الانحراف، حيث يؤكد له سيد قطب أن القلب البشري حين يحرف شعرة واحدة عن العقيدة الصحيحة، لا يقف عند حد في ضلاله وشروبه^(٤٥)، وهي صورة تعضى بالضرورة إلى شعور بالاختناق والحصار والغضب، والرغبة في إثبات الإخلاص لله.

ومن الناحية العملية، تفضى هذه الفكرة إلى تفسير النظام والمجتمع القائمين في مصر عبر وسائل متعددة، أولها، وصف المجتمعات المسماة إسلامية، بالجاهلية، حيث إنها انتهت «إلى أن تصبح غريبة غريبة كاملة عن الإسلام: تصوره الاعتقادي ونظامه العملي على السواء»^(٤٦)، لأنها «لا تدن بالعبودية لله وحده في نظام حياتها.. فدين حاكمية غير الله، وتلقى منها كل مقومات حياتها تقريباً»^(٤٧)، بل وتتلقى عن المستشرقين فهمها للقرآن^(٤٨)، فالجاهلية القائمة في المجتمعات الإسلامية، هي بالذات آثار الحضارة الأوروبية، نظاماً وفكرًا ومؤسسات في النظم القائمة، وعلى رأسها الدولة. وهكذا فإن مبدأ الثالث المرفوع يفضى من الناحية العملية عند تطبيقه على المجتمعات الإسلامية إلى فصل الأفكار القطبية عن النظام والمجتمع الإسلامي، وعزلها عن النظم والأوضاع القائمة، في وضع التعارض المطلق بين الإيمان والكفر.

ويوضع المسألة على هذا الشكل، فإن أخطر ما يواجه «الإسلام القطبي»، هو «هذا التصعق في اعتبار من يتبعون شرائع غير الله... مؤمنين بالله مسلمين، لمجرد أنهم يعتقدون بألوهية الله سبحانه وتعالى وحده، ويقدمون له وحده للشعائر»^(٤٩)، ذلك أن هذا «التصعق، كفيل بفك الارتباط بين الإسلام والإسلام السياسي، وتهديد أساس الفكر القطبي ذاته. ومن ثم فإن «الواجب الأول للدعاة إلى هذا الدين في الأرض، هو التكفير: أن ينزلوا تلك التلائفات الخادعة المرفوعة على الأوضاع الجاهلية»^(٥٠)، وأن يقرروا «أن الدين الذي فيه الناس اليوم.. ليس من الله قطعاً، ويعرفوا الناس حقيقة مخلول «دين الله»، أي الحاكمية، ليدخلوا فيه أو ليرفضوه»^(٥١). ووفقاً لهذا المطلق البيوريتاني، فالاتجاهات الأقرب إلى الإسلام القطبي هي الأخطر عليه من الاتجاهات الأبعد. وعلى سبيل المثال فإن «تعرية أهل الكتاب من شبهة أنهم على شيء من دين الله أزم ولقد ضرورة من حلال المشركين الصريحين في شركهم»^(٥٢).

غير أن «الإسلام القطبي»، بسبب صفته السياسية الشاملة تحديداً لا يجد عدوه المباشر، من بين الجاهلية العالمية، في المسيحية أو اليهودية أو غيرها من الأديان وإنما في الناصرية، أشد نماذج الدولة الحديثة حضوراً وخطورة في العالم العربي آنذاك بسبب مظهرها الثوري المعادي للاستعمار، ودعائها الإسلامية على حد سواء. ولما كان التعرض للنظام بالنقد الصريح مستحيلًا، فقد انصب هجم سيد قطب على الأسس التي تقوم عليها الدولة الناصرية. فبالنسبة لمفهوم الدولة القومية، يؤكد سيد قطب أن شعارات «القومية» والوطن، والشعب، والطبقة، وتقرير للشرائع والقوانين باسمها والمطالبة بالتضحية في

سبيلها، إقامة لأصنام تعبد من دون الله^(٥٣)، ومن الناحية العملية، فالقومية العربية ليست أكثر من فكرة ومزامرة صليبية تهدف إلى تحطيم وحدة المجتمع الإسلامي^(٥٤).

أما «الاشتراكية الطمعية» - شعار الستينيات - فهي مادية بالضرورة، وتعتبر اللبادة بها «عدولاً جغرافياً عن الإسلام»، كما أن «محاولة الجمع بينهما هي محاولة للجمع بين الكفر والإسلام»^(٥٥). ومن الناحية العملية، يدين سيد قطب اتساع استيلاء الحاكم على الموارد الخاصة، حتى لا يستخذل أعناقهم (الناس) بها.. ويفتدهم القدرة على أن يقوموا بدورهم في النسيجة الحرة والرقابة الواعية وتغيير المنكر.. فإن هذا كله لا يتأتى للأفراد قط ما لم تكن لهم موارد رزق خاصة لا يتحكم فيها الإمام والولاة^(٥٦)، وبغضى هذا التحدي الذي أخله سيد قطب على كتابه «المحالة» - رغم أنه يطلق طبعاً بالحاكم المسلم القطبي - أنه يزرع الشرعية عن الاتجاه الناصري للتأميم في حد ذاته، وتصبح الملكية الفردية في هذا التصور الجديد قاصرة النظام الإسلامي، التي تحرم مصادرها «بدون ضرورة عامة مع التمييز الجزئي الذي لا غبن فيه»^(٥٧).

ولما كانت القومية العربية والاشتراكية الطمعية ألهاً في التصور القطبي، فإن الميثاق هو بدوره «قرآن، بديل «بئلى ويدرس»^(٥٨). ويقال للناس أن تتلقى منه تصوراتها وشرائعها وقيمها»^(٥٩)، فكل مثل هذه الكتب محل القرآن إذ «تستمد منها أوضاع المجتمع.. ويستشهد بفقراتها كما يستشهد المسلم بكتاب الله وآياته»^(٦٠). والمشكلة التي تواجه «الإسلام القطبي» تنحصر في أن هذا الكتاب، يسعى إلى احتواء القرآن والإسلام، بحيث يستمد الدين - دون

حتى تخصيص الإسلام - وجوده وشرعيته ذاتها من اعتراف العقيدة الجديدة به ضمن مقوماتها (٦١) - ويتطلب فهم هذا النوع من اللقد أن تأخذ في الاعتبار أن الدين، في المصطلح القطبي يساوي المجتمع أو النظام الاجتماعي، ومن ثم، فإن اعتراف الميثاق بالدين ضمن مقومات المجتمع، يساوي منح الشرعية للدين من عنده، حيث إن الشرعية الدينية في الفكر القطبي هي ذاتها الشرعية السياسية.

ومع ذلك، فالناصرية ليست مجرد جاهلية. بل هي من الناحية العلمية ليست إلا اختراعاً صليبياً صهيونياً، أقبح بهدف ثلاثي الغور الذي لا قفه تجرية أتورك في تركيا الحديثة بملانيته السافرة. فالنظام الناصري - بدلا من ذلك - يعمل على اغرس عقيدة أخرى وضعية من صنع العبيد تحكم في الإسلام وتتعلق عليه (٦٢)، وينفذ جميع الفشروعات التي أشارت بها مؤتمرات التشير وريكتورولات سهيون، التي تخلص في تسلط أجهزة التجويع والإعلام لتدمير القيم والأخلاق الإسلامية، وسحق التصورات والاتجاهات الإسلامية (أي الإخوانية) وإخراج المرأة المسلمة إلى الشارع وجعلها فتنة للمجتمع وتيسير وسائل الانحلال لكل ذلك وهي تزعم أنها معاملة وتحترم العقيدة (٦٣)، واتساقا مع هذا التصور لصمالة النظام وإندراجها في المخطط العالمي ضد الإسلام (٦٤)، فإن الحروب التي ثارت مع الغرب وإسرائيل، ليست إلا إحرييا مصطنعة، واعدادات مصطنعة، أثيرت بهدف صنع بطولات مزيفة تبرز وتغني ضرب الحركة الإسلامية (٦٥)، هذا الضرب الذي تتجاهله كل الأجهزة العالمية، بهدف تسهيل القضاء على الفلة الباقية (التي لم تجز عليها الخدمة (٦٦) - أي الإخوان المسلمين).

وتسفر نصوص «الإسلام القطبي»، أكثر فأكثر عن شغلها المباشر بالدخول في صراع أيديولوجي مع الناصرية حول مهمات «القومية العربية» ذاتها: فالصراع مع الغرب لن ينتهي بالنصر إلا على يد «القطبية»، ذلك أن الشعوب الإسلامية لم يأتها الوهن... إلا بعد تزيقها... على أساس ملك البيوت (٦٧) أو على أساس للقوميات، (لأن أن تكون إلى دينها، وإلى رايته الوليدة، (٦٨).

وبالنسبة للقضية الفلسطينية، يؤكد سيد قطب أن اليهود لم يستولوا على الناس في فلسطين إلا لأن الناس لم يعد لهم دين ولم يعودوا مسلمين، (٦٩). والنصر على اليهود حتى إذا عادوا (٧٠)، بينما «القومية العربية» التي تدعى قدرتها على للتصدي لهذه المشكلات، فهي - كما على بنا - صنيعة الاستعمار. وفضلا عن ذلك يؤكد سيد قطب أن العرب لا قيمة لهم في التاريخ أو المستقبل إلا بوصفهم حملة رسالة الإسلام، وهذا ما يجب أن يتكره العرب جيدا إذا هم أرادوا الحياة، وأرادوا القوة، وأرادوا القيادة، (٧١). وبعبارة أخرى، يقدم سيد قطب الإسلام بوصفه المحتوى الحقيقي للفعال للحرمة القومية العربية، وذلك بالطبع بعد تجريدها - أيديولوجيا - من قوميته وعرويتها.

وهكذا تهبط فكرة «الجاهلية الشاملة» من عليها تجردها لتكشف عن صراع أيديولوجي مع الناصرية، والدولة القومية المستقلة في العالم العربي عموما، حول ذات الجمهور - الإنجليزيا - ويصدد ذات المهمات.

ومع ذلك، فمن الواضح أن هذا الزعم بالقدرة على الانتصار على الغرب واليهودية لا يستند إلى أي مبرر واضح، بل هو مجرد لدعاء رومانتيكي، قومي، يستبعد منذ البداية مناقشة لمشكلة التخلف - للتجعية على أسس عقلانية ولا يرى فيها سوى مسألة الهوية

القومية - الإسلامية، ويتصور أن مجرد الصراع كفيل بتحقيق الانتصار.

وعلى أية حال، فيوضع مفهوم الجاهلية على هذا النحو في قلب بنية الفكر الإسلامي يكن سيد قطب قد وضع أساما نظريا قويا لعمل سياسي إسلامي ضد النظام الناصري وأشباهه، ولجندب الساخطين على النظام على أسس مغايرة تماما لتوجهاته، تستبعد من الهوية الأولى أية مناقشة حول إنجازات أو مثالب النظام، وتخرج تماما عن دائرة التقسيم الناصري للدول والاتجاهات السياسية إلى رجعية وتقدمية. فبالنسبة للمسلم القطبي تصبح بديهية أن النظام القائم لا يحكم بالقرآن مباشرة كافية لتحديد موقفه، دون ما حاجة لتناول سياسات النظام بال نقد أو اقتراح بدائل لها (٧٢). وبهذا الإنجاز النظري تتأسس مشروعية العمل السياسي للاتجاه الإخواني للراضين للزوايا في النظام أو انتهاء خطة الانتظار لحين سقوطه.

٣ - العصبية

المؤمنة :

وتتبقى مهمة الإجابة على ذلك السؤال الاستراتيجي لكل عمل سياسي : ما العمل ؟ ما العمل لمواجهة هذه «الجاهلية» ؟ كيف يمكن أن تقام الدولة الإسلامية ؟ كيف تبدأ عملية البحث الإسلامي ؟ وبصيغة ملموسة أكثر: كيف يمكن مواجهة الناصرية: تنظيميا ودعائيا ؟

والإجابة التي يقدمها سيد قطب يمكن تلخيصها في: إقامة حزب انقلابي إسلامي يسمى عده «الطليعة» أو «العصبية المؤمنة»، تتسلح بعقيدة «الحاكمية / الجاهلية»، وتتبع خطى نشأة الدعوة الإسلامية، كما حدثت منذ أربعة عشر قرنا (٧٣).

ولا شك أن نظرية «العصبة المؤمنة» هي الإسلام الجوهري الأكثر أصالة للإسلام القبطي في فكر الإسلام السياسي، وأنها النظرية التي تبلور تماما الاتجاه الرومانتيكي الخيوي الأصولي القبطي، فضلا عن احتوائها الصريح على كل من نظريتي الحاكمية وشمول الجاهلية.

فمعالم الطريق الذي ستقطعه العصبة، لابد من اشتقاقها من المصدر الوحيد للمعرفة القرآن... ومن توجيهاته الأساسية، (٧٤) ذلك أن «التوجيهات والأسس التي جاء بها القرآن لكي يشي الجماعة المسلمة الأولى (في مكة)، هي ما نزل التوجيهات والأسس الضرورية لقيام الجماعة المسلمة في كل زمان ومكان... لا، بل إن أصداءها التقليديين الذين كان يوجههم القرآن هم هم، ووسائلهم هي هي، (٧٥) غير أن دور سيد قطب باعتباره «فقيها للحركة» لا يتوقف على بيان هذه المعالم، وإنما يمتد إلى تقديم «اجتهاد جديد، يوائم بين هذه المعالم الأولى، وبين «طبيعة الفترة الحاضرة ومقتضياتها المتغيرة قليلا أو كثيرا» (٧٦). يؤمله لهذا الدور - في رأيه - بالإضافة لشقافته القرآنية - أنه قضى أربعين سنة من عمره في «القراءة والأخلاق في معظم المعرفة الإنسانية» (٧٧)، فصار خبيراً بالجاهلية المعاصرة.

ومن المفترض أن هذه الخبرة تعفى رجال «العصبة المؤمنة» الذين يكلفهم سيد قطب نيابة عن القرآن بتخيير «وجه العالم» (٧٨) - من المرور مثله بمرحلة التعرف على الجاهلية، فتلهم - في فترة الحضانة والتكوين النظري - أن يتجردوا تماما من كل مؤثرات الجاهلية، ويصير مصدر التلقي في العقيدة على القرآن وحده - وفقا لمفاهيم سيد قطب - سواء فيما يخص بالقيم والأخلاق، أو مناهج

الحكم والسياسة والاقتصاد (٧٩)، ولا يخالف عقولهم وقلوبهم غيره من كرام البشر، (٨٠)، وعلى كل منهم أن يمارس رقابة ذاتية على كل خولج نفسه وسلوكياته التي كان يمارسها في الجاهلية، «حتى يخلص القلب للتصور الجديد» (٨١).

والفرض من هذا النمط من التربية هو إنتاج فرد «حاكيم، نقي - إن جاز التعبير - فبينما يخلق آيات القرآن «كما يتلقى الجدي في الميدان، الأمر اليومي، ليعمل به فور تلقاه» (٨٢)، تكون وقفته «أمام أية عقيدة لوست هي الإسلام بل هي موقف المفارقة والرفض منذ اللحظة الأولى، وكذلك وقفته أمام أي شرع أو نظام أو وضع ليست الحاكمية فيه لله وحده ... قبل الدخول في أية محاولة للبحث عن مشابهاة أو مخالفات بين الشيء من هذا كله وبين الإسلام» (٨٣). فالجدي لا يبحث في مواقف «الأعداء، وأفكارهم وحججهم، وإنما يكشف بضميرهم بشارات وعلامات، ويحدد مواقفهم في الخنادق».

وبعد أن يصبح «المسلم القبطي» جذبا إلهيا، عليه أن يلتزم بالانضباط الداخلي، بأن يجعل من نفسه ومن خلقه ومن سلوكه ومن حياته صورة حية لهذا الدين (٨٤)، فحياته ليست إلا جدنية متصلة.

وليس هذا الجدي فارسا إقطاعيا أو نبيل محاربا، وإنما هو جدي ماجور، باع نفسه وماله لله، فليس له أن يتصرف فيهما خارج إرادته في صغيرة أو كبيرة (٨٥). ولا يتحيز مصير الدعوة «فذلك شأن صاحب الأمر (أي الله) لا شأن الأجير» (٨٦). ولما كان الجزء أخريا، فليس له أن يطمع في أي جزء دنوي، ولو كان هو «التنصيص للدعوة» (٨٧)، وإنما له - على ظهر

الأرض - أن يستمتع بما يحسه في نفسه - «سفرغة - من قيمة الهداية وروشح الرؤية والطمأنينة وحلاوة الإيمان» (٨٨).

غير أن «المسلم القبطي»، «الفرغ الشعور والعقل والسلوك من كل ما هو دنوي، يستعلى على أقرانه من البشر بفعل هذا الفراغ ذاته». فإذا كان هو عبدا، فإنما هو عبد «يخدم سيذا واحدا ... (على خلاف المشرقي) الذي يتنازعه شتى الأسياد والأرباب» (٨٩)، فالإنسان عند سيد قطب عبد بالضرورة، فإذا لم يكن عبدا لله، فيصبح عبدا لمختلف الأرباب الأرضية، أو حتى لشهوته وهواه وجهله. ومن ثم فالحكمة تقتضي أن يستسلم «للمنجح الإلهي» في تدبير أمور نفسه (٩٠)، وينطلق من إدراكه «بحقيقة الألوهية» - التي لا يجمعها أي رابط «بحقيقة العبودية» التي تشمل الإنسان (٩١). في تحديد «قواعد التعامل مع شتى الآفاق والعوامل التي يتعامل معها الكائن الإنساني «بدا» من الله وحتى بلى البشر (٩٢).

ومن الطبيعي أن يشعر «المسلم القبطي» وقد احتل الله خنجاته وسكانته وعقله احتلالا كاملا، بالاحتقار تجاه «أعراض الحياة كلها»، «وقوم الكافرين» على وجه الخصوص (٩٣)، «مخترضا لوضع «رؤية الله فوق هامات الأرض والانس، لتوغل في إليها البشر في مكانها الترفع» (٩٤): أي فرق هاماتهم ... حيث يمكنهم أن يروا بجانبها، ذلك الجدي - الأجير - العبد القبطي ممسكا إياها وقد تعلقت عيناه بالسماء، في نظرة زائغة لا تلمح شيئا معينا في هذه الأرض ولا حتى ملامح الوجه أسفل رؤية الله.

ومع ذلك فإن هذا «المسلم القبطي»، وهذا «الإسلام القبطي» - وقد استحال كيانا واحدا - يميزان بهشاشة بالغة رغم هذا المظهر الجبار. فخطوة

واحدة يساير فيها الجاهلية، أو انحراف مهما صغر عن كلية الحاكمية، كفيته بأن تجعله «يفقد المنهج كله ويفقد الطريق» (٩٥)، فالشيطان يترصد في كل مكان وكل لحظة، ومن ثم فلا بد لهذا «المعلم القطبي» من أن يخلع نفسه من جميع الروابط الاجتماعية العادية، لتتخلى عن صبيته في «ديه ودينه» (٩٦)، وجنسيته في عقيدته، ويعلنه في «دار الإسلام» حيث تترصد أزارها الحاكمية (٩٧). أما حيث لا تتدعرع، فهي «دار الحرب»، ولو كان فيها «مولده وقرابه من النسب وصبه ومهره وأمواله ومناقبه» (٩٨). ذلك أنه: «إذا انبثت وشيعة العقيدة، انبثت الأوصار الأخرى من جذورها» (٩٩).

وملما كان الحال في الاعتدال الروحي الشامل (١٠٠)، فإن الخلق «القطبي»، يتميز عن البشر بفعل هذا الانخلاع ذاته، حيث أن روابط البشر من الوطن والنسب والجنس والمصالح والمصير المشترك، ليست عنده سوى روابط حيوانية تميز «القطبي»، أما رابطة العقيدة فتتعلق بروح الإنسان «وإدراكه المميز له عن سائر الخلائق» (١٠١).

غير أن حركة الاعتدال / الانخلاع التي تكتزع «المسلم القطبي» من الجاهلية تراقفها حركة مضادة تربطه بجذور وأسوار يمتدون بطول التاريخ وعرضه، هم سلسلة الأنبياء وأتباعهم المؤمنين. فلما كان جميع الرسل قد جاءوا «بملائك حقائق العقيدة الإسلامية» (١٠٢) - أي الحاكمية - فإن ذلك يصبح أساساً لتقسيم البشرية بمجملها عبر التاريخ إلى أمتين «أمة المسلمين من أتباع الرسل.. وأمة غير المسلمين» (١٠٣).

هذا عن الروابط الروحية، أما الرابطة الواقعية الوحيدة، فهي الانضمام للعصبة المؤمنة. ذلك أن «الإسلام... هو الانخلاع من المجتمع الجاهلي وتصوراته

وقيمه، وقيادته وسلطانه وشرائعه، والولاء لقيادة الدعوة الإسلامية والعصبة المؤمنة التي تريد أن تحقق الإسلام في عالم الواقع» (١٠٤). ورغم أن سيد قطب لا يصل به الأمر إلى حد تكفير من لا يلتحق من المسلمين الحاملين للعقيدة القطبية بالعصبة المؤمنة، فإنه يجعله أمام الله «تعبة الفتنة في الأرض... والفساد الكبير» (١٠٥).

ذلك أن سيد قطب يرى أن الجاهلية تكتحل دوماً في «تجمع حركي» أو «مجمع عضوي»، متكامل متناسق «يحركه بزيادة وأعية أو غير وأعية للمحافظة على وجوده» (١٠٦)، تتطلب مقاومته وتغييره إقامة «مجتمع آخر له ذات الخصائص ولكن بدرجة أعقق وأمن وأقوى» (١٠٧). هي العصبة المؤمنة. ومن ثم فالأفراد «المسلمون نظرياً» خارجها سيظل دورهم القطبي - بسبب هذه الرؤية للمجتمع الجاهلي ككل متناسق - «يقومون (فعلاً) بتقوية المجتمع الجاهلي الذي يعملون (نظرياً) على إزالته» (١٠٨).

والمسألة بهذا الشكل تعلى وضع «الجاهلية» و «الإسلام القطبي» في صورة مجتمع أمام مجتمع، لا في صورة حزب يواجه حزباً، أي في صورة كيانات منفصلة، وليس في صورة تيارات سياسية واجتماعية، داخل ذات المجتمع. ويفضى مثل هذا الموقف إلى دمج المجتمع بالسياسة بالعقيدة الدينية نمجا غير مسبوق. ويصرح سيد قطب مباشرة بفكرته الشمولية: «فعلانية كل نظام اجتماعي بعقيدته هي عنده علاقة «إنشائي» مباشر» (١٠٩)، بمعنى أن المجتمع يبنئ نظامه عن عقيدته.

ومن الواضح أن هذه الرؤية، لا تزيد عن كونها رؤية رومانتيكية، تبرز جانب الوحدة والوهية في المجتمع على جانب

التناقض والانقسام، وتري في تعقد المجتمع تعقد الآلة التي تتلاحم سوورها وتروسها لتؤدي عملاً متناسقاً. ويوضع العقيدة، بوصفها هي بدورها جوهرها لا ينقسم، أساساً للمجتمع، تكتمل الصفة الثالثة الرومانتيكية للمجتمع ويصبح الفعل الاجتماعي التاريخي أمراً غير مفهوم إلا بوصفه امتداداً لفكر آخر جديد، يأتي غالباً من السماء، لينشئ نظامه الخاص.

وفضلاً عن ذلك، يحتكر ذلك التنظيم المجتمع - العقيدة، حق فهم القرآن، ليكتمل بذلك تحويل العصبة المؤمنة إلى كنيسة، بحق المعنى، تحتكر المصير للديوي والأخروي، ويرتبط بها «شعبها» المسلم ارتباطاً انتماءً: القرآن عنده «لا يدركه حق إدراكه من يعيش خالي للبال من مكابدة الجهد والجهاد لاستكشاف حياة إسلامية حقيقية حيث إن هذا الإدراك يتطلب «استعداد النفس برصيده من المشاعر والمدرجات والتجارب التي صاحبت نزوله، وصاحبت حياة الجماعة المسلمة وهي تتلقاه في خضم... معترك الجهاد» (١١٠). وهذا الاحتكار عند سيد قطب نابع من طبيعة القرآن نفسه، الذي هو عنده كتاب يهدف إلى توجيه عملية إنشاء أمة (١١١)، وبصفة عامة فإن المعرفة التي لا تتحول لتوها إلى حركة - ليست من جلس هذا الدين» (١١٢). يجمع هذا التصور لطبيعة «المعرفة القرآنية»، أساساً قويا لرفض جميع أشكال الفكر والعمل الإسلاميين خارج نطاق «الإسلام القطبي»، وبصفة خاصة: النشاط الإصلاحى. فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجتمع جاهلي، يجب أن يتوجه أساساً إلى الأمر بالحاكمية والنهي عن الجاهلية (١١٣)، أما نقد الأوساع الجزئية المخالفة للشريعة، فهي «غير غبية» على الإسلام، تقدم ضلعياً شهادة للمجتمع

القائم بأنه «مسلم» عبداً هذه المخالفات^(١١٤) . كذلك فإن التكتيكات المهادنة مرفوضة ، سواء كانت «التصرب في المجتمع الجاهلي» والتمسح في تفكيكاته^(١١٥) ، أو الالتقاء معه في منتصف الطريق «كخطوة للوصول إلى النصر في النهاية»^(١١٦) .

وبالنسبة للفكر الإسلامي ، فجميع أشكاله عبداً وفقه الحركة، مرفوضة، فلا يجوز تجديد الفكر الإسلامي بالاستعانة بالفكر الغربي المعادي، والمنهج التفكير الديني بجمليته^(١١٧) ، أو للدعوة للإسلام تحت عناوين أخسرى ، كالاشتراكية والديمقراطية^(١١٨) ، أو حتى تلمس موافقات من النظريات العلمية للنصوص القرآنية^(١١٩) ، واختصاراً، جميع أشكال تجديد الفكر الإسلامي التي تجد جذورها في فكر الإمام محمد عبده ، بما في ذلك اجتهادات سيد قطب السابقة ذاتها ، حيث إن هذه الأخيرة كانت محاربة لبؤرة «العقيدة الإسلامية في صورة (نظرية مذهبية) ... أو صورة تشريعات مفصلة» ، وهي محاولات أصبحت في الطبعة الجديدة لفكر سيد قطب «محاولات ذليلة»^(١٢٠) .

فالمسألة الإسلامية - إن جاز للتعبير - مسألة سياسية في المقام الأول، وما يعنى تحول المجتمعات من الجاهلية إلى الإسلام هو «وجود الطواغيت» و «وجود جماهير من البشر تعبد أولئك الطواغيت من دون الله»^(١٢١) ، وفي هذا الوضع لا يجوز للفقه أن يتجه إلى الإجابة عن أسئلة حول أحكام الشريعة في أرض لا تقام فيها الشريعة، أو الدراسات الفقهية لفروع وأحكامها^(١٢٢) ، فذلك عبث لا جدوى منه، حيث إن المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا ليست مشكلات مجتمع إسلامي^(١٢٣) ، بل هو خروج عن طبيعة الفقه الإسلامي ذاتها، حيث

إنها في مفهومها التقني «وليدة الحركة وفق المنهج الإسلامي»^(١٢٤) .

■

وإذا كانت إقامة المجتمع الإسلامي وفقاً لفقه الحركة، هو الطريق الوحيد للعمل الإسلامي «الحقيقي» ، بل هو الطريق الوحيد عند سيد قطب لخلص البشرية للمهددة بالدمار والويل^(١٢٥) ، فإن «فقه الحركة» لا يحرص على وصف هذا المجتمع المقبل، بل هو حريص على تجنب ذلك، فاتحاً أمام ذلك المجتمع الضاللي باب الاجتهاد على مصراعيه جميعاً: فمشكلات ذلك المجتمع «ليست مشكلات جاهزة حتى نهيئ لها حلولاً جاهزة» . إنها مشكلات تنتشأ بشكل خاص وبحجم خاص، وفق ظروف في علم الغيب^(١٢٦) ، ولما كان الفقه الإسلامي لا ينشأ إلا في واقع حياة المجتمع المسلم^(١٢٧) ، ويقوم على فكرة أن ذلك الواقع يولف مع النصوص والأحكام مركباً لا تنفصل عناصره ، فإن المجتمع المقبل سيكون مغفياً من التقيد بالأحكام المعروفة في الفقه الإسلامي التي نشأت في زمن مضى، وسيبنى فقهه الخاص استناداً إلى شريعة الله الأصلية لا إلى آراء الرجال في الفقه^(١٢٨) ، وإذا كان التصور الإسلامي عند سيد قطب هو في جوهره «تصميم» لواقع مطلوب إنشاؤه وفق هذا التصميم^(١٢٩) ، فمن الواضح أن هذا «التصميم» غير موجود إلا بشكل ضمني، بل أكثر من ذلك، أنه غير قابل للتعرف عليه قبل بدء عملية الإنشاء ذاتها. وهكذا، فإن باب الاجتهاد مفتوح مجدداً، ولكنه متوقف إلى أجل غير مسمى واقعياً، اللهم إلا فيما يتعلق بفقه إنشاء الحزب الانقلابي الإسلامي.

والواقع أن الضمانة الأساسية لقيام هذا المجتمع المثالي عند سيد قطب لا تكمن في اتباع سياسات بعينها، وإنما في

تربية العصبية المؤمنة التي ستقيم هذا المجتمع وإخلاصها للعقيدة وضميرها إلى المنهج السابق وصفه. ومن هنا ، فالنظم الإسلامية «هي قبل كل شيء روح ينشأ عن استقرار حقيقة الإيمان في القلب، وتكيف الشعور والسلوك بهذه العقيدة، ودمى وجد المسلمون حقاً ... نشأ النظام الإسلامي نشأة ذاتية، وقامت ضرورة منه تناسب هؤلاء المسلمين وبيئتهم وأحوالهم كلها»^(١٣١) .

وبذلك الصلوق، يؤكد سيد قطب مراراً على الشورى كعميداً أساسياً لنظام الحكم «لا بد من مزاولته في أخطر الشئون مهما تكن النتائج ومهما تكن الفخائر» ، ومهما يكن انقسام الصفه^(١٣٢) ، ومع ذلك فلم يرد أي وصف لهذه الشورى ، وعلى العكس، يرسم سيد قطب صورة للمجتمع المسلم، كنوع من الحزب الموسع، غير ، في حركته الجهادية ، يفرز قيادته المؤمنة ويحدد حكماء وأهل الشورى به بشكل «طبيعي» ، من خلال الحركة، دون أن يرشحو أنفسهم^(١٣٣) . وقانون هذا المجتمع هو القرآن والسنة، أما فيما لم يرد فيه نص، فالتشريع يكون في حدود أصولها^(١٣٤) .

وتكميل حاصل ، فأهل الكتاب ، ليست لهم أية حقوق سياسية وإنما لهم بعض الحقوق المدنية، أممها التحاكم في أحوالهم الشخصية إلى شريعتهم ، وكفالة أرواحهم وأعراضهم وأموالهم، والتمتع بالضمان الاجتماعي عند العجز والفقر كالمسلمين سواء بسواء^(١٣٥) . ويتصهم «الإسلام» من حيث الصعامة بـ «جر من المشاركة الاجتماعية والمودة والمجامة والخلاعة»^(١٣٦) . وفي مقابل هذه «المتع» فطيمهم أذاه الجزية والاضميااع للنظام الإسلامي العام^(١٣٧) . كما يقرره رجال العصبية . وأن يتخذوا موقفاً سلبيًا من صراع العقائد، فلا «يفتخروا» من يختار منهم الإسلام ولا يدعوا المسلمين إلى

اصطداق قلوبهم ، ولا يطعوا في الإسلام (١٣٨) . و فرّق ذلك جميعه ، يحذر سيد قطب المسلم من أن يشمر - مجرد شمر - بزاوية ولاه أو تناصر معهم (١٣٩) ، وهكذا تسقط فكرة المرافقة بأنكلها .

ويوضع مسائل السلطة على هذا النحو ، لا تبقى سوى قضية حقوق الأفراد . وهي تمثل في حقهم في الحياة « آمين على أنفسهم ... ويؤثرونهم وأسرارهم ... وعوراتهم ، إذ ليس للمجتمع - أي السلطة كما مر بنا - عندهم غير ظواهرهم (١٤٠) » ، فالمجتمع المسلم ، وقد قيد الفرد بفتاوى العصبة المؤمنة رفهمها للإسلام ، لم يعد قادراً على التشريع لنفسه ، ولا وضع عاداته وتقاليد أو تطويرها ، وأصبح ظاهره بالكامل مروها عند المجتمع المسلم - أي السلطة - ولم يبق له لستفسن سرى « أسرارهم » و « بيوته » ، وبعبارة أخرى ، فمن يظنه مثل هذا المجتمع أن يتردم سرا لمحب ، داخل بيته .

أما على المستوى الاجتماعي بصفة عامة ، فيؤكد سيد قطب أن كل فرد سوف يتمتع بجزاء عادل على عمله ، وبالأمن و « السكينة والاستقرار الاجتماعي » (١٤١) . هكذا ، دون تفصيل ، واعتماداً فيها يبدو على الروح الإسلامية للقيادة .

لا تبقى سوى وضعية المرأة ، التي نالت اهتماماً خاصاً وسط كل هذه المصومات ، فيجند سيد قطب وضعتها العامة باعتبارها دخلت مع الرجل في نوع من تقسيم العمل الوطني للجسي يهدف إلى إنتاج النسل ورعايته (١٤٢) ، في إطار علاقة تقوم على الواجب ، لا على اللذة أو الهوى (١٤٣) ، يقوم فيها الرجل بدور القائد (١٤٤) ، أما في المجتمع المدني ، فلا دور لها ، وعملها غير مرغوب فيه ، على أساس تعارضه مع واجب الزوجية والأمومة (١٤٥) .

فدواب الله في الأرض - خارج البيت - هم الذكور . وهذا تضاعف للزعة المحافظة التي تعد أحد أهم الدوافع المباشرة للاتجاه الإسلامي بمجمله .

* *

أما وقد تشكل « المسلم القطبي » على النحو السابق وصفه ، واستكمل تكوينه العنيد ، فقد بقي عليه أن يدخل . كفرد من أفراد « العصبة المؤمنة » ، في المعركة التي لا نهاية لها مع « الجاهلية » .

وتدخل « العصبة المؤمنة » المعركة كرجل واحد ، بفضل الارتباط الداخلي الصارم الذي يقوم على تقديم الولاء والطاعة والتبعية للقيادة وحدها (١٤٦) . فليس « للمسلم القطبي » أن يشكل مع عدد من زملائه كتلاً أو جيباً بعيداً عن القيادة (١٤٧) ، بل يحرم عليه سيد قطب إيلاخ أي خبر لزملاكه دون الرجوع مسبقاً لهذه للقيادة ، التي تلكم وحدها تقدير المصلحة في إذاخته (١٤٨) ، فيتاح للقيادة وحدها أن تمسك بكل خيوط التنظيم ، وحركة الأفكار داخله .

ومتلما تحشد الجبهة المسلمة للندغم في فرد واحد ، تحشد الجاهلية - في تصور سيد قطب - لتندغم في معسكر واحد . ويمثل هذا للتصور أساس استراتيجية حركة العصبة المؤمنة .

فالمعركة - كما يؤكد سيد قطب - هي أولاً وأخيراً معركة عقيدة ، أي معركة هوية ، تفرضها الصهيونية والصليبية والشيويع (وكل منها له صفة العالمية) بهدف واحد : « تعظيم الإسلام » (١٤٩) . تتحالف مع بعضها حين تكون المعركة « مع المسلمين » (١٥٠) ، ويرتب سيد قطب على هذا التحديد ، استحالة التوصل إلى سلام دائم أو أنصاف حلول بين المسكرين (١٥١) ، فهي معركة وجود .

والمعركة الثانية ، تقوم بها نخبة مؤمنة ، فالجماهير ليست مدعوة لخصوصها

ولا ينتظر منها أن تنصر العصبة المؤمنة إلا بعد جهاد طويل ونصر من عند الله (١٥٢) . ومع ذلك فهذه الجماهير غير معذورة . فهي ليست مؤمنة لأنها تلم رقبها « لعبيد » يتألمون عليها (١٥٣) ، وليست ضعيفة لأنها كثيرة (١٥٤) ، وإنما هي فاقدة للنخوة ، متنازلة عن كرامتها ، قابلة للذل من داخل نفوسها (١٥٥) ، بل هي المستولة عن الطغيان بخصوصها وذلكها (١٥٦) .

ومع ذلك ، فلا يريد سيد قطب من هذا اللوم أن يدفع الجماهير للاتحاق بالعصبة ، وإنما مجرد إذلتها ، فالمرجع حلقى في صميمه ، يقوم على « القاعدة الصلبة » من المؤمنين الخالص الذين تصبرهم المحنة فيفتنون عليها (١٥٧) ، إذ إن الكثرة « قد تكون سبباً في الهزيمة لعدم نقائنها (١٥٨) » فالعصبة المؤمنة مدعوة في الحقيقة إلى « العذر الشديد من التوسع الأفقي » (١٥٩) ، بل وتطهير صفوفها من الضعاف والمترددين (١٦٠) . وهكذا يفصح سيد قطب بأقصى الوضوح عن مفهومه الخبوي للفتنير ، الذي حل محل توجهه السابق بالندعاية إلى الجماهير ، ومحاو لته خلق قاعدة واسعة للحكم الإسلامي .

والمعركة ثالثاً ، هي معركة ضد نخبة متآمرة ضد « الإسلام القطبي » على نطاق عالمي ، في رؤية تعيد استنساخ مجمل ما يسمى « بروتوكولات حكماء صهيون » (١٦١) ، تحمل اليهود بصفة خاصة مسئولية كل كارثة حلت بالمسلمين والحركات الإسلامية (١٦٢) . وبالنسبة للحاضر ، فمؤامرتهم بالاشتراك مع ما يسميه الصليبية العالمية ، تقف خلف ما شهده « الإسلام » من تراجع ، وإنحصار في إطار الاعتقاد الوجداني ، وإنحصار الشريعة في دائرة الأحوال الشخصية (١٦٣) ، وخلف تنصيب « أتاتورك » في تركيا ، وخلف إقامة نظم

(كالناصرية) ذات واجهة إسلامية تتولى سحق طلائع البعث الإسلامي (١٦٤). أما كتابات مفكرهم عن الإسلام، فهي تهدف إلى كشف مناطق قوته ليسهل التعرف عليها وضربها، أو دس السم، في عزل المدح للإسلام (١٦٥). وتبلغ المراسرة في شمولها إلى حد أن كل من يصرف هذه الأمة عن دينها أو قرآنها (بالمعنى الحاكمي) فإنما هو من عملاء يهود، سواء عرف أم لم يعرف (١٦٦).

وهكذا يطرح سيد قطب - نمشا مع رؤيته العصبوية - رؤية تأمرية للتاريخ، تقوم من رجال العصبية المؤمنة محورا لحركته، إذ يلفت العالم ليسحقها، بقيادة خبيثة عالمية، تفهم الإسلام على ذات نمط فهم سيد قطب له (١٦٧)، وتخاف منه أن يعيق خططها لحكم العالم المسكون، التي لا يعياها سوى رجال العصبية الأبرار، الذين أقامهم الله على البشرية أوصياء، بينما يقف هذا العالم المسكون، فريسة عمياء لا حول لها ولا قدرة، ترقب معركة الصبطين التي ستقرر مصيرها.

وهكذا غير سيد قطب رؤيته لاستراتيجية الحركة الإسلامية تغييرا جذريا - فبوصفها كان هدف الدعوة في البداية اجتذاب الجماهير العريضة لتؤيد مشروعها، من المفترض أنه بعيد لها حقوقها الاقتصادية والاجتماعية الشخصية، ويعملها، عن طريق التأكيد على هويتها الإسلامية المفترضة، شعرها بكرامتها وأهميتها في المجتمع، بل والعالم كله... بدلا من ذلك الهدف، وما ارتبط به من خطة طويلة المدى للداوية الفكرية، أصبحت الاستراتيجية الإسلامية الجديدة تنطلق من استبعاد دور الجماهير أصلا... وبدلا من التوجه للأمة وهدم الدولة، يتوجه الناصية (سيد قطب) إلى فئة مختارة، صفوة، عصبية مؤمنة، تصبح هي بذاتها الأمة

الإسلامية - بألف لام التعريف - المنوط بها إقامة النظام الإسلامي، على هروما ووفقا لتفاعلاتها الداخلية وفيهمها - الذي تحتكره - للقرآن - .

وهكذا تصنع هذه الأيديولوجية الجديدة «انكشاريتها»، فتعطى صك ملكية الحقيقة المطلقة لهذه العصبية المختارة، وتمنحها حقوقا كافة الحقوق في اختيار معالم استراتيجيتها المناسبة (التي تمدد خطوطها المرضية خطة مستقاة من للقرآن ذاته)، وتمزجها في الوقت ذاته عن المجتمع - روحيا - خوفا من خطر الانزلاق المائل دائما.

وفيما بعد، سوف تكتسب هذه الموصفات التي يشترطها الفكر القطبي في العصبية المؤمنة، أن لها ما يقابلها في الواقع الاجتماعي القائم، خصوصا في عهد الانفتاح، فيمتلك آلاف الأفراد هذه العقيدة قلبا وقالبًا، ويشكلون تهديدا مائلا للنظام الاجتماعي والسياسي... تلك هي فئة المهتمين، من المستعظمين، ثم من غيرهم .

وهكذا تنطلق العصبية المؤمنة، بثقة وثبات لتؤدي واجبها في إنقاذ العالم، لا يشد أزرها في هذه المعركة ضد المؤامرة العالمية سوى ثقافتها في تنخل الإرادة الإلهية، ذلك أن عصر الفوارق لم يمتد، (١٦٨)، ونصر العصبية المؤمنة «سنة إلهية ثابتة» (١٦٩)، تدعسها «القطرة البشرية، التي تلدغ بالضرورة إلى إقامة «مجتمع إسلامي»، لتنفذ نفسها من آلام الركام الذي يخنقها (١٧٠)، شرط أن تقوم العصبية المؤمنة بواجبها (١٧١)، وتصب على تكاليف الجهاد (١٧٢)، وتلقى قلوبها وصفوها (١٧٣). «فالعصبية المؤمنة»، وقد قادت كل ضمانة أرضية واجتماعية لمحض وجسودها ذاته في هذه الأيديولوجيا المجردة، لم تبق لها سوى الرابطة الروحية بالسماء، والتي حلت محل كل ما هو دنيوي وإنساني .

وتتمثل أدنى مراحل الجهاد، في ظروف الضعف البالغ ومطاردة الجاهلية الشرسة للعصبية المؤمنة في العاصفة الشيعية (١٧٤)، أي احتفاظها على مستوى الوعى بتميزها وانفصالها عن الجاهلية وجدانها وعقلا، فتكتفي في هذه المرحلة باعتزال الجاهلية ومعابها، مع الاحتفاظ بالصلوات التنظيمية (١٧٥)، كما يجوز لها استخدام الثقة ولكن باللسان فسقط، لا بالقلب ولا بالعمل (١٧٦).

والمرحلة الثانية هي الدعوة، وقاعدتها الأساسية هي لإلغ الداس بالحقيقة الأساسية في «الإسلام القطبي»، أي الحاكمية الشاملة (١٧٧)، وبغير تعريف أو تهوين مهما صغر (١٧٨)، أو تلمس مشابهاً في الفكر أو النظام مع النظم أو الأفكار القائمة (١٧٩)، والأكيد - على العكس - على أن الإسلام سيبدل حياة الناس جذريا (١٨٠)، وفتح المؤسسات والأفكار المخالفة لمفهوم الحاكمية «التي ترفع لافتة الدين» (١٨١) والالتزام بهذه المعايير المتشددة لوجب في المجتمعات التي تعتقد أنها مسلمة، حيث أنها «أعصى الجماعات على الإيمان في صورته، القطبية (١٨٢)، فلا يجوز التركيز أمام تهمة تكفير المسلمين» (١٨٣)، ذلك أن لعل التكفير من شأنه أن يفسد وحدة هذه الجماعة، ويضعها في عين نفسها تميزها وهويتها ومبرر وجودها .

ويؤكد سيد قطب لعصبية أن هذا جذاب الناس، حيث إن التهوين من لحن التكفير الذي سيجتده حكم الإسلام، وإن كان يبدو سهلا في ظاهره، (لأنه) ليس مغريا في طبيعته (١٨٤) أما دعوته هو «مغرية في طبيعتها، للفقراء بصفة خاصة، حيث لهم لا يخالفون، أن تصنع عليهم مكانة مسروقة لفظه الجماهير في ظل حكم الجاهلية (١٨٥) ومع ذلك، فمن

الواضح أن التفكر وحده لا يكفي لخلق مثل هذا المزاج الذي يفرح لصخامة المهمة، ويعد المسافة بين الواقع والهدف، ويعتبر ذلك هو «أنصب وضع للمحاولة» على أساس أن «الدعوة الجديدة جادة كاملة هي أقرب إلى أن تصعق» (١٨٦). مثل هذه الرؤية لا تتطلب فقراً، وإنما اغتراباً روحياً شاملاً عن المجتمع، يصل إلى درجة رفضه بجميع قواه ومؤسسته وجهاديه أيضاً، كما تتطلب الرغبة في تعميق هذا الغتراب، وتأسيسه على دعائم أيديولوجية.

يرتبط أسلوب الدعوة مع هذه الروح، فعلى الحصة أن يتجهوا أسلوب القرآن ومناهجه (١٨٧) الذي يقوم - عند سيد قطب - على استحياء الفطرة واستجاشتها (١٨٨)، والعزف على أوتار النفس البشرية ووجداناتها ومشاعرها، وبصفة خاصة، للشعور بالغيب والمجهول (١٨٩) فالمطلوب هو الانخلاع، وليس الاقتناع. ومن هنا، فلا يجوز عرض «التصور الإسلامي» في قالب فلسفي أو فكري (١٩٠)، أو تقديم الإسلام في صورة برامج أو تشريعات للحياة (١٩١) فالمطلوب هو تحويل اغتراب سبلى إلى اغتراب «إيجابى»، بمحاولة العثور على «العصب للموصل» والمراكز الحساسة (١٩٢).

وتتمد «العصبية المؤمنة» عن طريق الدعوة، حتى إذا آتت في نفسها قوة كافية، انتقلت إلى الجهاد بمحصر المعنى، أى استخدام القوة، الذى يعبر عنه سيد قطب في كتاباته العظيمة «بالحركة» التى هي وسيلة مواجهة لعقبات المادية وفى مقدمتها السلطان السياسى (١٩٣). ويبدأ الجهاد بإعلان المفاضلة مع المجتمع، أى إنذاره ومطالبته باتباع منهج الحاكمية، وإعلانه بكفره وضلاله، وتخديره بين «الإسلام» والكفر، فتصبح الأمة أمتين (١٩٤) ويبدأ الجهاد المسلح.

ولا يفيض سيد قطب فى شرح شروط هذه المرحلة، أو كيفية تنفيذها قبل قيام دولة الحاكمية، غير أنه يؤكد أن هذه الفاصلة وما يتبعها من جهاد شرط لتحقيق نصر الله (١٩٥) كما يقسم أحكام الجهاد فى الإسلام إلى «أحكام مرحلية»، وتبدأ من: عدم رد الأذى الذى يمارسه الكفار، وتندرج حتى تصل إلى «الأحكام النهائية» التى تخبر الناس بين الإسلام والجزية والقتل (١٩٦)، ويبيع للعصبة أن تزاح بين الدعوة وبين أى من مراحل الجهاد، حسب تطور توازن القوى حتى الوصول إلى تنفيذ الأحكام النهائية (١٩٧) التى تتطلب إقامة دولة قطبية.

فإذا قامت «دار الإسلام» فمن حقاها أن تغزو العالم كله - والعكس غير صحيح (١٩٨). ولها أن تستجيب لأدراج الناس وأموالهم، فلا تعزم إلا «بعهد من المسلمين» (١٩٩).

وهكذا يعيد سيد قطب استنساخ كل المنظومة الفكرية الاستعمارية التقليدية - بما فى ذلك التبرير بالسمى «للمجتمع» الناس - غير أن هذا الاستعمار الإسلامى القبطى لا يتضمن أطماعاً اقتصادية - عند سيد قطب - وإنما هو نابع من كبرياء وطنية وصغيدية جريحة، ويهدف بالدرجة الأولى إلى محض السيطرة السياسية و«استملائها» و«عزتها» - غير أنه من المؤكد أن هذا التصور يخلو من أى نزعة إنسانية.

ولا يقوم تقسيم العالم إلى دار حرب ودار إسلام عند سيد قطب على أساس عقيدة غالبية السكان، وإنما على أساس نوع السلطة السياسية - فالبلد الذى أهله كلهم ضميون ولكن حكامه مسلمون يطبقون أحكام الإسلام «ند دار الإسلام» والعكس (٢٠٠)، فالهم هو «عقيدة الدولة» أما عقيدة الأفراد فتخضع لقاعدة «لا إكراه فى الدين» (٢٠١).

واستكمالاً لاستنساخ الفكر الاستعمارى الحديث، يبرز سيد قطب هذا الاعتماد المسافر على حق الشعوب فى

اختيار نظمها وفقاً لعقائدها، باسم «حرية العقيدة»: «من حق البشرية أن تبلغ إليها الدعوة إلى هذا المنهج الإلهى الشامل، وألا تنقف عقبة أو سلطة فى وجه هذا التبليغ بأى حال من الأحوال... من حق البشرية كذلك أن يترك الناس بعد وصول الدعوة إليهم أحراراً فى اعتناق هذا الدين، لا تصدهم من اعتناقه عقبة أو سلطة... فإذا اعتنقه من هداى الله إليه كان من حقهم ألا يغلثوا عنه بأى وسيلة من وسائل الفسقة، لا بالأذى ولا بالإغراء، ولا بإقامة أوضاع من شأنها صد الناس عن الهدى وتعويقهم عن الاستجابة» (٢٠٢). ومودى هذا الكلام أن حكم العالم بسلطة إسلامية لا تنازعها أى سلطة، وسيروى وجوهه بالصبغة لما يسمى «حرية العقيدة» فى هذا الطرح، أما سالحيه، التى تكلفها الدولة الإسلامية للعقيدة، فهي حرية مكفولة فى انتهاء واحد فقط: الانتقال من «الجاهلية» إلى «الإسلام»، أما العكس فجزاؤه القتل، ولو لم يصعبه خروج على سلطة الدولة (٢٠٣).

فعلى هذا النحو سوف يجرى - على أيدى «العصبة المؤمنة» - ما أسماه سيد قطب «صنيع «البشر بخير» هذا المنهج» (٢٠٤).

* *

بهذا الإنجاز: تمحو الإسلام حول مفهوم حزى انقلابى، يكون سيد قطب قد تجاوز للناس حركة الإخوان السياسية، التى تأرجحت بين الجهاد والترشح للانتخابات البرلمانية، وهو ازدواج كان ممكناً فى ظل الاحتلال البريطانى، كشفت مضاطره الدولة الوطنية التى حققت الاستقلال بمعناه المباشر، وانفصل طريق الجهاد السياسى عن طريق الجهاد بأسلة المجتمع، ووجدت «الغلبة الثورية» الناصرية البيروقراطية، تحديداً الأساسى - الذى يستندسها فى ذاته الوقت - فى «الخبة

الإلهية، التعبية. وأثبتت «معالم» سيد قطب قدرة على الحياة تفوق بكثير قدرة «الميثاق» .

وذلك جميعه ، يكون سيد قطب قد وضع الأساس النظري للإسلام الراديكالي وبنظر أيديولوجيته، التي تحتاج إلى كواد من نوع خاص ترعب بالانحلال عن المجتمع ومؤسساته، وتتحدى رفضنا طوبويا بشاملا، وتتغذى على نزعة رومانتيكية نخبوية، وتهب حياتها رخيصة من أجل حلم إقامة الحكم الإلهي المطلق. وفيما بعد سوف تتعرض هذه الأيديولوجيا لانتقادات نظرية - فقهية - سياسية، مستنسر عن اتجاهات مختلفة داخل تيار الإسلام السياسي، وهذا ما سوف نراه في الحلقة الثالثة والأخيرة من هذا المقال. ■

أنهوا مش :

(١) سيد قطب في خلال للقرآن ، ط ٩ ، دار الشروق ١٩٨٠ ، ط ٤ ، مع ٣ ، ١١٩٣ ، وسوف نستخدم هنا على الأجزاء التي أعاد سيد قطب كتابتها وفقا للمظهر الجديد ، وهي الأجزاء ١ ، ١٣ ، بالإضافة إلى الأجزاء ٢٨ - ٣٠ من التفسير ، التي كتبها بعد تبار فكرته الجديدة .

(٢) نفس المصدر ، مع ٣ ، ص ١٥٥٦ .

(٣) نفس المصدر ، مع ٤ ، ص ١٩٩٠ .

(٤) المصدر نفسه ، مع ٣ ، ص ١٤٣٥ .

(٥) س . ق . ، معالم في الطريق ، ط ٥ ، دار الشروق ١٩٩٢ ، ص ٧٠١٦ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ١١٩ .

(٧) س . ق . ، خلال ، مع ٣ ، ص ١١٩٣ . ومن أمثلة ذلك حل النجاسة وحرمتها ، وصولا إلى إقامة دولة وتظيم مجتمع .

(٨) المصدر نفسه ، مع ١ ، ص ١٥ .

(٩) المصدر نفسه ، مع ٢ ، ص ٨٧٨ - ٩ .

(١٠) المصدر نفسه ، مع ٢ ، ص ٨٦٨ .

(١١) أعني بمصطلح «الإسلام للقطب» ، ومشافته ، التفسير السياسي للإسلام وفقا لمذهب سيد قطب ، الذي سيرشح تفسيريا في هذا الفصل .

(١٢) سيد قطب ، مقومات التصور الإسلامي ، ط ١ . دار الشروق ١٩٨٦ من ص ١٤٧ - ٨ .

(١٣) المصدر السابق ، ص ١١٧ .

(١٤) سيد قطب ، ظلال ، مع ٣ ، ص ١١٩٨ .

(١٥) المصدر نفسه ، مع ٦ ، ص ٣٩٨٤ - ٥ .

(١٦) س . ق . ، هذا الدين ، دار الشروق ، دت ، ص ٣٣ .

(١٧) س . ق . ، خلال مع ٣ ، ص ١٧٥٤ .

(١٨) المصدر نفسه ، مع ٢ ، ص ٨٤٢ .

(١٩) المصدر نفسه ، مع ٣ ، ص ١٥٢١ .

(٢٠) س . ق . ، معالم ، ص ٧٠٥ .

(٢١) س . ق . ، الإسلام ومشكلات الحضارة ، ط ١٠ ، دار الشروق ١٩٨٩ ، ص ١٢٣ .

(٢٢) س . ق . ، المستقبل لهذا الدين ، دار الشروق ١٩٨١ ، ص ٤٨ .

(٢٣) س . ق . ، ظلال ، مع ٢ ، ص ٦٦٧ . وفي طائفت روحية بالطنع .

(٢٤) المصدر نفسه والصفحة .

(٢٥) س . ق . ، الإسلام ومشكلات الحضارة ، ص ١٢٣ - ٤ .

(٢٦) المصدر نفسه ، ص ٦٠٥٥ .

(٢٧) Choueiri, op. cit., P. 148.

ووصف هذا الباحث فكر سيد قطب بأنه «طبعة عالم بدنة من الفاشية» ، وهو استنتاج ، وإن يكن سر فنيق ، إلا أنه أتاح الإشارة إلى تشابهات مهمة بين فكر سيد قطب ، وفكر لوكسون كارلن - الفاشي الفرنسي الذي نشط به سيد قطب مطولا في كتابه : «الإسلام ومشكلات الحضارة» .

(٢٨) CHOUERI, Y., OP. CIT., PP. 141-2.

(٢٩) س . ق . ، المصدر السابق ، ص ١٧٧ - ٨ .

(٣٠) س . ق . ، ظلال ، مع ٣ ، ص ١٨٠٠ .

(٣١) المصدر نفسه ، مع ٢ ، ص ٧٥٢ .

(٣٢) المصدر نفسه ، مع ٢ ، ص ٧٢٨ .

(٣٣) س . ق . ، معالم ، ص ٥ .

(٣٤) س . ق . ، الإسلام ومشكلات الحضارة ، ص ١٠٦ .

(٣٥) س . ق . ، ظلال ، مع ٣ ، ص ١٧٥٤ .

(٣٦) س . ق . ، المستقبل لهذا الدين دار الشروق ١٩٨١ ، ص ٥٠ . وهذا على منهج الحاكمية

بأكمله ، وينتقد أبو الحسن للدرى هذا التفسير لتناقضه بين الإنسان والله على بعد

الجودية ، فتصبح علاقة «مشفقة» ، محدودة جافة ، جامدة رسمية ، وصولا إلى رسم هذا الانحدار بأنه ندوى ، يقتصر دور الدين على إقامة حياة مسالمة ، والوصول إلى الحكم ، الأمر الذي يبي ، تحويل العقيدة إلى «مادية مجردة» ، التفسير السياسي للإسلام في مرة كتابات الأستاذ أبي الأعلى السوردي والشهيد سيد قطب ، ط ١ ، دار أنساق الغد ، القاهرة ١٩٨٠ ، ص ١٠١ - ٢ .

(٣٧) س . ق . ، معالم ، ص ١٠ .

(٣٨) س . ق . ، ظلال ، مع ٢ ، ص ١٢٥٦ - ٧ .

(٣٩) المصدر نفسه ، مع ١ ، ص ١١ . وتكرر هذه الفكرة عشرات المرات في «الظلال» و «المعالم» .

(٤٠) س . ق . ، خصائص التصور الإسلامي وقوماله ، ط ٨ ، دار الشروق ١٩٨٣ ، ص ٨٥ .

(٤١) س . ق . ، مقومات التصور الإسلامي ، ص ٢٠ .

(٤٢) س . ق . ، ظلال ، مع ٢ ، ص ١٢٥٦ - ٧ .

(٤٣) المصدر نفسه ، مع ٣ ، ص ١١٨٣ .

(٤٤) س . ق . ، مقومات التصور الإسلامي ، ص ١٢٣ - ٤ . والساق مع هذا المعلق ، يرى سيد قطب أنه : حتى حين يحيل الفكرة الإسلامية إلى العرف ، في بعض المسائل ، فهو يمتع العرف إبداء سلطانا حده هو بأمر الله ، ظلال ، مع ٢ ، ص ١٢٣ .

(٤٥) س . ق . ، ظلال ، مع ٤ ، ص ١٩١٠ .

(٤٦) س . ق . ، مقومات التصور الإسلامي ، ص ٢٧ - ٣ .

(٤٧) س . ق . ، معالم ، ص ١٠٠ .

(٤٨) س . ق . ، ظلال ، مع ١ ، ص ٤٤٠ .

(٤٩) المصدر نفسه ، مع ٢ ، ص ١٦٤٣ .

(٥٠) المصدر نفسه ، مع ٣ ، ص ١٦٤٩ .

(٥١) المصدر نفسه ، مع ٣ ، ص ٢٠٢١ .

(٥٢) المصدر نفسه ، مع ٣ ، ص ١٦٤٦ .

(٥٣) المصدر نفسه ، مع ٤ ، ص ٢١١٥ ، مع ٣ ، ص ١٤١٢ .

(٥٤) المصدر نفسه ، مع ٤ ، ص ١٨٩١ .

(٥٥) المصدر نفسه ، مع ٣ ، ص ١٢٣٦ .

(٥٦) س . ق . ، المسئلة الاجتماعية في الإسلام ، ط ١ ، دار الشروق ١٩٨٣ ، ص ١١١ ، ص ١١٦ .

وهي إعادة طباعة للطبعة السادسة التي صدرت عام ١٩٦٤ ، وأدخل فيها سيد قطب

تعديلات مهمة، ومنها حذف العبارات التي توسع من حقوق المجتمع في دخل الفرد حسب الحاجة؛ مثل العبارة التي تصف حق الملكية الفردية، والصواب الذي تدخل عليه بأنها: «تؤكد تسجيل صاحبه مسجرا لا مخذرفي تصرفاته، أو تكد تحليه حقا نظريا لا عمليا». راجع: الصفحة ١٤٠، لجنة النشر للجامعيين، القاهرة د. ت. ص. ص ١٠٥-٦.

(٥٧) ص. ق.، العدالة، ط ٧، ص ١١٥
(٥٨) ص. ق.، ظلال، مسج ٣، ص ١٤٠٣، وبالطبع لم يشر إلى «الميثاق» بالاسم وإنما الأمر من السياق التاريخي.
(٥٩) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١٥٠٤
(٦٠) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١١٩٤ - ٥
(٦١) ص. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ١٠٢ - ٤.
(٦٢) المصدر نفسه، الصفحة ١١٣، ص ٣، ص ١٢٢٠ - ١. وأيضا لم يذكر النظام الناسري بالاسم، وإنما أشير إلى إقامة نظم بصفة عامة.

(٦٣) ص. ق.، ظلال، مسج ٧، ص ١٠٣٣
(٦٤) وهي أطروحة ألفت لدى كل تيارات الإسلام السياسي.
(٦٥) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ٣٥٥٧
(٦٦) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١٠٣٣
(٦٧) المقصود البهوت للامانة، كآل سعد والنبيت الهاشمي في الأردن..... إلخ.
(٦٨) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١٧٣٦
(٦٩) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١٣٧٥ - ٧
(٧٠) المصدر نفسه، مسج ٢، ص ٨٢٧. ومن الواضح في هذا السياق أن سيد قطب يخاطب، وغير المسلمين، وفقا لنظريته، على أنهم مسلمين، ويحثهم على أن يصوروا، مشين
(٧١) المصدر نفسه، مسج ٦، ص ٣٩١٨، ص ١٣٩٦٨ أيضا؛ مسج ٤، ص ١١٣٧٠، ص ١٤٠، ص ٥١٢.

(٧٢) ومع ذلك، لم نقت «سيد قطب الإشارة إلى نواح من مذاب النظام، وبخصرما جهازه الدعائي الضخم المكلف، رابعا إياه بفكرته، على أساس أنه جهاز ضروري بالنسبة للنظام لا يقدم على العبودية لله وحده،

ويحتاج إلى اتفاق هائل للفتح في صورة للمبد (أي عبد الناصر) الهزيمة لتتضمن وتشغل مكان الأثرية المظلمة، راجع المصدر نفسه، مسج ٤، ص ١٩٤٧.

(٧٣) ص. ق.، معالم، ص ١١ - ٢٠
(٧٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٢٤
(٧٥) ص. ق.، ظلال، مسج ١، ص ١٢٤
(٧٦) المصدر نفسه، مسج ٤، ص ٢١٢٧
(٧٧) ص. ق.، معالم، ص ١٤٤
(٧٨) ص. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ١٨٨

(٧٩) ص. ق.، معالم، ص ٧١
(٨٠) ص. ق.، ظلال، مسج ٣، ص ١٤١١
(٨١) المصدر نفسه، مسج ١، ص ١٤٩
(٨٢) ص. ق.، معالم، ص ١٨
(٨٣) ص. ق.، ظلال، مسج ٢، ص ١٢٣٩، مسج ١، ص ٣٠٥

(٨٤) المصدر نفسه، مسج ١، ص ٤٠٢ - ٣
(٨٥) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١٧١٦، وفقا للتفسير الجرافي لآية: «إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة (الذرية: ١١١)».

(٨٦) ص. ق.، معالم، ص ١٩٧
(٨٧) ص. ق.، ظلال، مسج ٦، ص ١٨٦٢
(٨٨) المصدر نفسه، مسج ١، ص ٣٧٠ - ١
(٨٩) ص. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ٢٨٧
(٩٠) ص. ق.، الإسلام ومشكلات الحضارة، ص ٢٦

(٩١) ص. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ٨١
(٩٢) المصدر نفسه، ص ٨٣
(٩٣) ص. ق.، ظلال، مسج ١، ص ١٢١٤، مسج ٢، ص ٩١٩ - ٢٠

(٩٤) المصدر نفسه، مسج ١، ص ٢١٤
(٩٥) ص. ق.، معالم، ص ٢٢
(٩٦) ص. ق.، ظلال، مسج ٤، ص ١٩٢٣
(٩٧) ص. ق.، معالم، ص ١٥١
(٩٨) نفس المصدر، ص ١٥٧
(٩٩) ص. ق.، ظلال، مسج ٣، ص ١٧٧١

(١٠٠) يسمى هيجل هذا الاحتلال الكامل للإنسان بواسطة الإرادة الإلهية، بالوعي الشقي، ويحلله كحلقة في تطور الوعي للأشياء، وهي مقولة تلقى صرخة مقبدا

على هذه الرؤية «الجدية» للإنسان راجع: زكريا إيزاهيم، هيجل أو العدائية المطلقة، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٧٠، ص ٢٤٠ - ٣، ص ٢٤٧ - ٥٠، والرواق أن التصور الفلسفي الكامن خلف الأطروحة القطبية، معاناة تحتاج جهدا بحثيا إضافيا.

(١٠١) ص. ق.، المصدر السابق، مسج ٣، ص ١٥٦١. وتطوّر هذه الرؤية على تفرقة جاذبية بين «الجسد» و«الروح»، والارتباطات والشاعر البشرية بين: إنسانية وحيوانية. و«الإنسان» إذن هو الروح لا الجسد، فهو أن دراسة لدواعيات هذا الموقف تحتاج بحثا آخر.

(١٠٢) نفس المصدر، مسج ٢، ص ١١٤٧ - ٨، وهذه الفكرة عند سيد قطب، وجدت أول أصل لها في كتاب: «التصور اللغوي في القرآن» الصادر عام ١٩٤٥، ص ١٢٨

(١٠٣) المصدر نفسه، مسج ٤، ص ١٨٩١ - ٢. ومن هذا يرفض سيد قطب، منهج علم الأدب المقارن والتحول بتطور الأدب، مقومات التصور الإسلامي، ص ٩٨ - ١٩، ظلال، مسج ١، ص ١٠٩٦ - ١.

(١٠٤) ص. ق.، ظلال، مسج ٣، ص ١٥٠٣
(١٠٥) المصدر نفسه، مسج ٢، ص ١٥٦٠
(١٠٦) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١٥٥٦
(١٠٧) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١٥٥٩
(١٠٨) المصدر نفسه، مسج ٢، ص ١٥٥٧
(١٠٩) ص. ق.، المستقبل لهذا الدين، ص ١٢
(١١٠) ص. ق.، خصائص التصور الإسلامي، ص ٧، ظلال، مسج ٣، ص ١٤٧٦، ص ١٧٣٤، مسج ٤، ص ١٩٤٨

(١١١) ص. ق.، خصائص التصور الإسلامي، ص ١٠٧
(١١٢) ص. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ٢٤
(١١٣) ص. ق.، ظلال، مسج ٢، ص ٩٤٩ - ٥٠، مسج ٣، ص ١٧٢٠
(١١٤) المصدر نفسه، مسج ٣، ص ١٢١٦، ص ١٢٢٠

(١١٥) المصدر نفسه، مسج ٤، ص ٢٠٩٢ - ٣
(١١٦) ص. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ٢٨ - ٩
(١١٧) المصدر نفسه، مسج ٤، ص ٢٠٩٢ - ٣
(١١٨) ص. ق.، مقومات التصور الإسلامي، ص ٢٨ - ٩



نظريات التكفير والعصب المؤمنة

صرارها، في مواجهة عمليات «غسيل»
الصح، التي كانت جارية على قدم وساق
في السجون الناصرية، والتي نجحت في
دفع عدد كبير من الإخوان إلى تأييد
النظام والتهاتف بحياة عبدالناصر^(١)، فما
كان من إدارة السجن إلا أن عزلتهم في
زنازين خاصة، ومارست عليهم ضغوطا
مختلفة.

وفي هذا الجو تمخضت المناقشات
بينهم عن تبلور فكر التكفير^(٢). وبعد
خروجهم من العزلة، كلفوا الإخوان
الذين رفضوا تكفير للنظام، وكان منطلقهم
أنه «من المعار على المسلمين أن يسلك
بهم كالدجاج دون مقاومة»، ومن ثم فإن
الإخوان وقد وصل أغلبهم إلى حد التأييد
أصبح مشكوكا في إيمانهم: «كنتم تكذبون
على أنفسكم وعلى الناس عندما كنتم
تقولون الموت في سبيل الله أعلى
أمانيا»^(٣). وكان فكر التكفير حصادا
لجميع هذه المراتب.

ويتكون هذه المجموعة من المفكرين
«في السجن»، ينتقل الفكر القطبي إلى
مرحلة جديدة، تغلب فيها المناقشات
الفقهية على القضايا السياسية، ويجدر
الجميع، مؤيدين ومعارضين إلى
مناقشات فقهية تفصيلية حول نتائج تكفير
الاجتمع والدولة، من قبيل الحكم على

ولذا كان قصر عمر تجربة ١٩٦٥،
وطبيعة الفترة التي شهدت ذروة نجاح
الناصرية وشيبتها، قد حالت دون انفجار
هذا الدناقض، فضلا عن كشف الطابع
الانشققي للفكر القطبي بالنسبة لمجمل
اتجاه الإخوان، فقد أُنشئت للفرصة في
العدة التالية، داخل السجن، ثم خارجها،
لجلورة هذا الانشطار الأساسي في فكر
الإسلام السياسي، والكشف عن المكونات
المتناقضة للفكر القطبي على حد سواء.

١ - بين

السياسة

والفقه :

في منتصف عام ١٩٦٧، أعلنت
مجموعة صغيرة من الشباب في معتقل
أبي زعبل تكفير عبدالناصر والنظام

كان تنظيم ١٩٦٥ بمثابة التمسيد
الأولي للفكر القطبي الذي
تناولناه بالتحليل في الحلقة السابقة،
والذي أرسى للمرة الأولى في فكر
الإسلام السياسي مفهوم «العصبة
المؤمنة»، التي تشكل «الإسلام الحق»،
وبعد حكمها - للشرعية قاطبة إذا
أمكن - التحقق النموذجي للإسلام،
كنظام سياسي وكعقيدة على حد
سواء.

ومع ذلك، فقد كان هذا المفهوم،
الذي قدم كحل لأزمة الإسلام السياسي
في عهد الناصرية، يحتوى على تناقض
داخلي أساسي، حيث يجمع في داخله
بين تصور للعصبة المؤمنة كمجتمع قائم
بذاته، وتصور آخر لها باعتبارها حزبا
سياسيا.

الآباء والزوجات بالكفر، ومدى شرعية أكل ذبائح غير المكفرين، باعتبارهم كفارا^(٤)، وحقوق الوفاة والتوريث، والأبوة والبنوة^(٥). وجاء هذا المصاير الفقهى أمرا ضروريا لإعادة غرس فكر التكفير داخل التراث السلى، وبصورة مدارس التكفير المختلفة.. التى فى واقع الأمر تعبير عن استراتيجيات سياسية - اجتماعية مختلفة.

والواقع أن هذا الانتقال من المستوى السياسى إلى المستوى الفقهى للأطروحة القطبية كان أمرا ملزما للأطروحة منذ إعلانها. ومن وجهة نظر سيد قطب ذاته، فإن أطروحته تتعلق أساسا بمراحل الحركة السياسية الإخوانية، وليس بإصدار أحكام فقهية بالتكفير: فالمدعوون إلى دخول الإسلام عنده «صاروا من ناحية الجهل بحقيقة العقيدة وعدم تصور مدلولها الصحيح والبعد عن الحياة الإسلامية إلى حال يشبه حال المجتمعات الجاهلية، وأنه من أجل هذا لا تكون نقطة البدء فى الحركة هى إقامة للنظام الإسلامى، ولكن تكون إعادة زرع العقيدة والتربية والأخلاق الإسلامية، فالمسألة تتعلق بمنهج الحركة الإسلامية أكثر مما تتعلق بالحكم على الناس»^(٦).

غير أنه يسهل أيضا الانتقال العكسى من «منهج الحركة» إلى الأساس الفقهي: الحكم على الناس، أى من مفهوم «العصبة المزمعة» إلى مفهوم «الحاكمية»، الذى وضعه سيد قطب علامة فارقة بين الكفر والإيمان. وهو انتقال طبيعى أيضا حيث إن أساس الأطروحة القطبية كلها هو المطالبة بالطاعة غير المشروطة لله، وهو ما يتطلب النظر وإعادة النظر فى ماهية الأمر الإلهى المطلوب طاعته.

وهكذا، فإنه بمجرد أن شرع سيد قطب فى نشر أفكاره، فهمها أعضاء مكتب الإرشاد فى الواحات على أنها

مسألة تكفير للأفراد الذين لا يؤيدون الفرائض كاملة، ورفضوا ذلك الرأى على أساس أن «المسلم لا يكفر مادام قد أدى الشهادة» وكثيرا ردا بهذا المعنى^(٧)، واتفق مع هذا الفهم عدد من أنصار سيد قطب أيضا، فى سجن القناطر^(٨)، وأحد المتعاملين مع التنظيم^(٩).

وكذلك فهمت أطروحة سيد قطب على أنها تنادى بأن الإسلام: إما أن يؤخذ ككل وإما أن يترك ككل^(١٠)، ولا وسط. ومزى هذا الكلام المصرد إلى الفهم الأول: تكفير للأفراد غير المتكثمين للزماما كاملا بالإسلام.

وتختلف المسألة اختلافا كبيرا حين تفهم على النحو الآتى: «إن الشخص إذا لم تكن كافة آثار الإسلام الخاصة بالمعابد والمعاملات ونظام الحكم واضحة وضوحا كاملا فى ذهنه، فإنه يكرن جاهليا»^(١١). ويشترك هذا الفهم مع سابقه، فى أنه لا يدرك المكانة المحورية للالتزام السياسى الإسلامى فى أطروحة قطب فيسوى بين المعابد والمعاملات ونظام الحكم، غير أنه يمتاز عنه فى أنه يحول الجاهلية إلى حكم عام على الأفراد وليس على أشخاصهم بنقل المسألة من السلوك إلى الاعتقاد، وبالتالي تصبح القضية متعلقة عمليا «بمنهج الحركة» لا بالتكفير بالدرجة الأولى، لأن المسألة تصبح متعلقة بموقف من موقف من المجتمع ككل، فهو أقرب إلى طرح سيد قطب للموضوع، غير أنه لا يحل مشكلة الموقف من المجتمع الكافر، وتطبيق القواعد الفقهية الخاصة بالكفر على أفراد، حيث أن سيد قطب يعتبر غير المدرك لقضية الحاكمية غير مسلم على ما رأينا من قبل.

وفى التطبيق العملى، تراجع سيد قطب عن الشكل الحاد الذى طرح به فكرة مواجهة المجتمع الجاهلي بكفره فوفقا

لشهادة أحد القادة، فإنه عند التوجه للأفراد بالدعوة يجب «ألا نخبرهم برأينا فيه حتى لا يبتعدوا عنا ونستطيع أن ندفعى منهم المصالح التزيرية»^(١٢)، ولعضو قيادى آخر: «الوالد يندرج فى (يقصد: مع) الشباب المسلم بالحديث معه عن الدعوة إلى أن يقطع، فيدين له أن هذه الحكومة القائمة فى مصر كافرة»^(١٣). والسبب الواضح فى هذا التراجع هو أن الخطاب القطبى - كما سبقت الإشارة - إنما يوجه إلى أفراد حريصين أصلا على أن يكونوا مسلمين مثاليين، بهدف إقناعهم بأن الإسلام القطبى هو ذلك الإسلام «الحقيقى» أو «العالى» الذى يبحثون عنه.

وعلى ذلك، فالمسألة عند سيد قطب، هى مسألة سياسية فى المقام الأول، تتعلق بتكفير للنظام من جانب وتكوين «العصبة المزمعة» من جانب آخر. ومما يذكر أن الظرف لم تفتح نشر الجرح الثانى من «المعالم» والذى ضمنه سيد قطب «جزءا كاملا أسماه فقه الحركة»^(١٤). غير أنه من الواضح أن سيد قطب لم يكن يرمى إلى اللزوم فى النتائج للفقهية لأفكاره، ومن هنا غضبه على مروحي أفكاره فى سجن القناطر، لانحرافهم فى المناقشات فى هذا الاتجاه. وبالمقابل، أكد سيد قطب أن فكرته الأساسية هى «مسألة العقيدة» وأن كلمة لا إله إلا الله (بمعناها) لابد من دخول فيها، ولا محل للتعريفات والتفصيلات الآتى، على أساس أن من يقبل بهذا الفهم «يمكن أن يقبل بعد ذلك بسهولة [إعمال] شريعة الله»^(١٥). وبكلمات أخرى فأنهى يعنى سيد قطب من الناحية العملية هو دخول الأفراد «العصبة المزمعة» للعمل تحت رئاسة الله، وليس الخروج من المجتمع.

ومع ذلك، فإن منطق الدعوة القطبية ذاتها، يستلزم التأكيد على مسألة أن الفرد

غير المعارف بمحورية الحاكمية أو غير الراضى بها جاهلى حيث إن التنازل عن هذا التصور كفيل بإسقاط الأطروحة القطبية من أساسها، حيث يستقل مفهوم الحاكمية من موضوعه المحورى من الإسلام القطبى، ويستحوذ العمل الإسلامى السياسى إلى ما لا يزيد عن أحد واجبات المسلم الدينية، ذلك أن البديل، كما طرحه أحد المعارضين: «إن الناس المسلمون غير المطبقين للنظام الإسلامى مسلمون فعلا لكنهم يجهلون محاسن الإسلام، ومن ثم، يجب أن يتوافر أساس على دراسة النظام الإسلامى دراسة عصرية وإخراجه للناس فى قالب عصرى ودعوتهم إلى الإسلام به» (١٦)، الأمر الذى يعنى تحويل قضية الحكم الإسلامى إلى قضية فرعية من قضايا الإسلام كدين وعقيدة. وتصبح العصبية المومنة مجرد حزب، إسلامى للزعمة، لا يتميز إلا على قدر قوة مطلقة الدنوى، بقدر نجاحه فى «دراسة النظام الإسلامى دراسة عصرية».

وعلى العكس، فإن دعوة قطب للناس، للدخول فى الإسلام ابتداء ضرورى لعمل العصبية المومنة، كما صاغ أهدافها. وكما فهم أنصار قطب، فإن دعوتهم تمنى أنه «لا يكفى على الشخص المسلم أنه يصلّى ويصوم ولا يدعى العمل على إيجاد هذا المجتمع الإسلامى وتحكيم كتاب الله فيه، أى الانضمام للجماعة، فى حين أن «الجمعيات الثابتة، التى يرتبط نشاطها بالبر والعبادات تصبح فى هذا الفهم «سائبة الجواهر وهو الدعوة إلى الإسلام وتحكيم كتاب الله فى الأرض» (١٧). ويصورة أوضح يصبح الانضمام إلى جماعة الإخوان «هو معيار الإسلام الحق» (١٨).

ومع ذلك، فقد ظلت النتائج الفقهية تطارد سيد قطب فى دعوته، ففى عام

١٩٦٥، تسامل أحد أعضاء التنظيم عن مدى جواز أكل ذبيحة «المسلمين» من غير أعضاء التنظيم، فكان رد سيد قطب: «دعهم يأكلوها، فليعتبروها ذبيحة أهل كتاب» (١٩)، وهو رد يرتب نتائج خطيرة فى التعامل مع هؤلاء المسلمين سواء فى مرحلة الدعوة، أو فى المرحلة الافتراضية مرحلة قيام الدولة الإسلامية. غير أن الذى يعنينا هنا أن سيد قطب لم يستطع أن يتصل من نتائج أفكاره للفقهية وحاول إيجاد مخرج يحافظ على أولوية القتل السياسى. ذلك أن تكفير الأفراد بظلال بالنسبة لسيد قطب محض ربطة فكرية، وما هو محل اهتمامه، فى الحقيقة هو «التدرج مع الشباب المسلم حتى يتقنع أن الحكومة كافرة».

والذى حدث بالفعل أن أعضاء التنظيم تحت تأثير الفكر القطبى، انتقلت انتقاداتهم للنظام من أمور من قبيل حرب اليمن، والمسلوبة عن الفساد و«الإباحية» إلى نبذ البحث فى هذه المسائل، اكتفاء بالحكم العام: «إننا نمش فى مجتمع جاهلى يوحكم بحكومة جاهلية، تكبى جاهليتها فى أنها «لا تطبق حكم القرآن والسنة» (٢٠)، وهذا ما فهمه أيضا أحد مسجونى الإخوان بالقنطرة، والذى انتهى إلى رفض فكر سيد قطب (٢١).

وإذا كان من شأن فهم الأطروحة القطبية على أنها تنادى بجاهلية المجتمع والدولة أن يضع قضية تكفير الأفراد فى المؤخرة فإنه يشير بدوره مشكلاته الخاصة. فما هى جاهلية المجتمع؟ وفقا لأحد أتباع قطب فإن «كل مجتمع لا يحكم بكتاب الله فهو مجتمع جاهلى» (٢٢). وبذلك يفشل المجتمع فى مجرد الدولة، ذلك أن مجرد الخضوع لحكم «دولة جاهلية، يحول المجتمع تلقائيا - أو أفراد - إلى مجتمع جاهلى، فالقائد هنا ينظر إليه من حيث هو مجرد أحد رعايا الدولة، وتعود قضية تكفير الأفراد

من باب خلفى. ومن جهة أخرى فإن المعارضين لقطب من الإخوان قد هموا المسألة على أن «المجتمع يكون إسلاميا مادام أفرادها يقررون بالشهادتين» (٢٣)، وهو قول لا معنى له فى الواقع، إذ لا يحدد كم النسبة من أفراد التى تعد ضرورية لاعتباره مجتمعا إسلاميا. والمؤدى الحقيقى للمعارة لا يتعدى مسألة إسلامية المجتمع جانبا. والوضع لا يصبح أفضل مع هذه العبارة: «إن المجتمع الذى يشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله فهو مجتمع مسلم» (٢٤). فواضح أن «المجتمع» لا «يشهد» بشيء أصلا وإنما هم الأفراد.

وهكذا يتضح أن النقاش حول «إسلام المجتمع» مجرد عنوان فارغ، يحمل عدد البعض محتوى «الدولة» والأفراد بصفتهم رعاياها. وعند الآخرين محتوى الفرد كذات. والمشكلة هنا أنه لا يوجد لدى مختلف الفرقاء أى تصور للمجتمع ككيان محوى، بمعنى فى مؤسسات مستقلة عن الدولة. بمعنى نظام الحكم - الأمر الذى يمكن فى الحقيقة غياب أى موقف من المؤسسات الاجتماعية كالجمعيات والقبائل والوحدات... الخ (٢٥).

تبقى إذن قضية تكفير الدولة فى علاقتها بقضية تكفير رعاياها. وفى هذا الصدد فقد قام التصور الذى قدمه سيد قطب على أساس تقسيم الدعوة إلى مراحل مستقلة، لكل منها قواعدها وفقها، محاكيا فى ذلك نشأة الإسلام. وكما يؤكد عدد من كوادر تنظيم ١٩٦٥: «يلزم للعمل الإسلامى أن يسير فى الخطوات نفسها التى سار عليها الرسول - صلعم - وأصحابه وهى بالتدرج دعوة سرية... (ثم) الدعوة الجهرية... من هنا يبدأ قتال الفئة المومنة للفئة الكافرة» (٢٦)، وميزة تفسير سيد قطب «الظلال» بالنسبة لهم أنه يهتم بتصوير الجو النفسى والاجتماعى للجماعة الإسلامية الأولى

عند نزول هذه الآيات، وهذا يجعل في ظلال القرآن، أنسب التفسيرات للجماعة الإسلامية الآن، (٢٧). ولما كان التنظيم مازال في المرحلة المبكرة، (٢٨)، فقد رفض سيد قطب تطبيق الحدود فيما بين أعضاء التنظيم، ذلك أنه لا حدود بلا دولة، (٢٩). وبداهة على الفكرة نفسها، نفى سيد قطب عن نفسه أنه لفهم أعضاء للتنظيم أنهم، في حالة حرب مع الدولة والمجتمع، على أساس وأن الكلام عن علاقة الأمة المؤمنة بدار الحرب ودار الإسلام كان يتحدث فيها كأمر نظرية... لأن تقرير قيام الأمة المسلمة أمر من أمور المستقبل، (٣٠).

وبصفة عامة فإن الأحكام كلفة التي تتطلب قيام السلطة الإسلامية تعد مفرقة طيلة المرحلة المبكرة، بل إن هذا التوقف يتمسح أيضا على بعض العبادات، كصلاة الجمعة، إذا رُى فيها أن أدامها مشروط بقيام هذه السلطة، (٣١).

ومع ذلك، فليس صحيحا ما فهمه أحد رافضى فكر سيد قطب، من أنه يرمى إلى الهجرة على نمط هجرة الرسول، «لقيام دولة إسلامية على مذهبه» (٣٢). فالأمر المؤكد أن خطة سيد قطب ترمى إلى مراجعة النظام الجاهلي، على ذات أرضه.. غير أن خطة هذه المراجعة قد تركزت للمستقبل. وتركزت القضايا الفقهية المتعلقة بالتكفير، ليجرى تطويرها فيما بعد داخل المعتنقات.

٢- الانشقاق:

وخلاصة القول إن نمط التكفير القطبي يقوم على ازدواج أو توازن هش بين تكفير الأفراد وتكفير الدولة، وهو يقوم فعلا على تكفير ضمنى للمجموع أو اقتراضى لكل فرد على حدة. ومن هنا يصبح أن تدعو للعصبة المؤمنة الأفراد إلى الإسلام، ومع رفض التكفير المباشر الصريح، لأنه يطلو على تعقيدات

فقهية، تتلق بالصنير والمعصية. ومن هنا فالحل هو عدم تحويل التكفير الضمنى إلى تكفير صريح إلا حسب مقتضيات الدعوة، ويقدّر انتشارها.. وفي الوقت ذاته فإن الجوهر الثابت لهذه الدعوة هو تكفير النظام - الحكم - والذي يصبح من قواعد الإيمان عند الفرد، أو هو «الدلول الحقيقى، «الشهادة أن لا إله إلا الله».

وإذا ما تجاوزنا ذلك القطاء الفقهي، يمكن القول بأن هذا الازدواج الهش قائم على ازدواج فكرى بخصوص جوهر أطروحة سيد قطب: مفهوم «العصبة المؤمنة». فهذه العصبة منظورا إليها كحزب، كيان معاصر سياسى مصارع، أداته الأساسية الدعوة، وجوهرها تكفير الدولة. أما إذا نظر إليها كاملة من دون الناس، فهي تطلو على تكفير للمجتمع المضاد. أى المجتمع القائم - برموزه وأشخاصه على حد سواء، ويصبح الانضمام لهذه «الأمة» شرط لإيمان للأفراد. ومن الواضح أن منطق أطروحة سيد قطب - كما نوقشت - يميل إلى التكفير الشامل، في حين أن القصد من ورأيها - كما يبدو في كل من تحفظاته النظرية وسلوكه العملى - يميل - على العكس - إلى الدعوة السياسية للتكفير الموجهة ضد شرعية الدولة القائمة. وسوف يواجه المكفرون هذا الازدواج فيما بعد.

بعد خروج المكفرين من العزلة، دارت المناقشات بينهم وبين قيادات الإخوان (٣٣)، وانطلقوا من فكر سيد قطب وأضافوا إليه. فكان المكفرون قبل انقسامهم إلى مجمرعتين أو أكثر، «بمنهم فكر واحد يقوم على: للحاكمية: وهى ترجمة عملية للطلق بالشهادتين، وتعنى عدهم مقاطعة المجتمع بجميع صوره وهياته، والخضوع لحاكمية الله وحده، لأن المسلمين فى عصرنا لا

يدركون معنى شهادة لا إله إلا الله، وبالتالي لم يدخلوا بعد فى الإسلام» (٢). الجماعة: وهو شرط على الإيمان عدهم. ولكنها ليست كل جماعة إسلامية، بل الجماعة التى ينتمى إليها هؤلاء، فمن لم يبايع إمامهم ويتخبط فى جماعته فهو كافر، وإن صلى وصام وكان فى جماعة أخرى، وذلك اعتقادا منهم بأن جماعتهم هى جماعة المسلمين، (٢٤).

والفارق الوحيد بين هذا الفكر وفكر سيد قطب، أن هؤلاء قد حصموا قضية تكفير الفرد غير الداخل فى «العصبة المؤمنة»، ففكروه صراحة ومن ثم مالوا بأطروحة قطب «العصبة المؤمنة» نحو قطبها المجتمعى وليس الحزبى. ومن الناحية السياسية، فإن هذا الفكر قد انتقل إلى الانشقاق الصريح على الإخوان، ذلك أن رفض الإخوان تبلى فكر سيد قطب، جعل المؤمنين بالفكرة معنطين لجل الانشقاق الضمنى واقعا، وإدخال الإخوان فى زمرة الكافرين، خاصة أن الإخوان قد نشطوا فى السجون فى عزل «المكفرون»، كما أسد مرشدهم مخطوطا - هو كتاب «دعاة لا قضاء» - رفض فيه فكر سيد قطب (٣٢). دون ذكر اسمه - ونشط الإخوان فى طرد كل من لم يوافق عليه من صفوف الجماعة (٣٦).

ولما واجه الإخوان المكفرون بما يترتب على أفكارهم من ضرورة فسخ عقد الزيجات واعتزال المساجد وتخريم الذبائح. الخ (٣٧)، وما يترتب على ذلك - ضمنا - من عزلة سياسية واجتماعية، انقسم المكفرون إلى فريقين: فريق قبل بهذه النتائج (٣٨)، آلت زعامته إلى شكرى أحمد مصطفى (٣٩)، وعرف إعلاميا فيما بعد «بالتكفير والهجرة». وفريق آخر، حور سلوكه، فقرر عدم تكفير المجتمع صراحة، وإعلان التكفير فقط لمن ينضم إلى التنظيم وأسمى هذا

المنهج «المفصلة الشورية»، كما أياها
لأنفسهم لكل ذبايح «المشركين» والزواج
من نساءهم، وفقا لقاعدة أسسيت «العهد
الكنى». أي نظرية المراحل، كما وجدت
عند سيد قطب مع مداه على استقامتها.
وفقا لهذا الفهم فإن استخدام القوة
محظور، طالما ظلت الجماعة فى
«المرحلة الكنية» أو «عهد الاستضعاف».
ومن هنا فقد كسروا تيار شكرى
مصطفى لجهرة بالكفر^(٤٠).

وفى ما بعد، سوف تكون من هذا الفهم
جماعات عديدة، غير ظاهرة، أو غير
ملاحقة من جانب الحكم القائم، لأنها
تؤجل ممارسة العمل السياسى، وتكتفى
بأن تقوم لنفسها جماعة روحية منفصلة
عن المجتمع، لا تتعامل معه إلا فى
أضيق الحدود، وتطبق فيما بينها أعرافها
الخاصة، وتختبئ بمجموعات من
الشباب، الزافض للحياة الاجتماعية فى
البلاد، والشاعر باغتراب روحى عميق،
الباحث عما يشبه أن يكون مجتمعاً
مثالياً^(٤١). ويقدم هذا النموذج مثالا
واضحا على الكيفية التى يتحول بها
التسييس المطلق للدين إلى شيع مفهوم
السياسة.

وخلال مدة السجن، استطاع الإخوان
أن يقلصوا عدد المكفرين - الظاهرين على
الأقل - بحيث تقلص عدد أنصار شكرى
مصطفى إلى ثلاثة عشر شأبا^(٤٢)، على
الرغم مما يقال من تشجيع مباحث
السجون للمكفرين، على أساس أن
نشاطهم غير قابل للتطور بطبيعته، بل
يساعد على شق صفوف الإخوان -
الأخطر سياسيا^(٤٣)، وهى سياسة سيندم
عليها للنظام من بعد كثيرا، حين يكشف
عام ١٩٧٧ وجود تنظيم يتراوح حجم
عضويته بين ثلاثة آلاف وخمسة آلاف
شاب وشابة، ويسردهم شكرى أحمد
مصطفى^(٤٤).

٣- شكرى مصطفى ونمط

التكفير الشامل:

لقد أسفرت إعادة النظر الفقهية فى
فكر سيد قطب، من خلال ما دار من
جدل داخل السجن عن تبلور مدارس
فقهية - سياسية متعددة، باشرت نشاطها
خارج السجن من بعد. غير أن أهم نتائج
هذا الجدل هو احتلال قضية التكفير
الموقع النظرى المحورى فى فكر الإسلام
السياسى، ذلك أن «نمط التكفير» تدرتب
عليه مسائل سياسية وحركية مهمة، فهو
يحدد الموقف من المجتمع القائم، ويأه
عليه يحدد أسلوب الحركة داخله، وصولا
إلى الأهداف الكتيكية... على اعتبار أن
الهدف النهائي المعلن يظل دائما بالنسبة
لجميع الفرقاء هو قيام الدولة الإسلامية.
فقبل سيد قطب افترق الإخوان، الفصل
الرحيد للإسلام السياسى آنذاك، إلى
منظور تكفيرى واضح تقام عليه خطة
العمل السياسى.. وبعده، اضطر جميع
الفرقاء بما فيهم الإخوان المسلمون إلى
بلورة خطة عملهم فى مقولات نظرية
واضحة، هى التى أسسها «نمط التكفير».
وسوف يتابع البحث، نلرغ أنماط التكفير
للمختلفة باعتبارها استراتيجيات سياسية
متميزة، لتحديد أشكال العمل السياسى.

ويمثل اتجاه شكرى مصطفى «نمط
للتكفير الأكثر تطرفا فى تطوير
أطروحات سيد قطب، يمكن أن يسمى
«التكفير الاجتماعى الشامل». فمثله مثل
الأخير، يتبنى شكرى مصطفى فكرة
تكفير المجتمعات والنظم القائمة على حد
سواء، وعلى امتداد العالم كله، ويجعل
همة «جماعة المسلمين» رد الطاعية لله
فى الأرض كلها^(٤٥). غير أنه يحكم
على الأفراد بالكفر إذا بلغهم «الإسلام
الحق»، ولكن هذا الإبلاغ للأفراد ليس
مقصودا به إصدار الأحكام، وإنما يرتبط
بترفع الجماعة وخطط حركتها^(٤٦).

فإذا بلغت الدعوة الفرد ورفض
الالتحاق بالتنظيم حكم بكفره: «بل لا
يوجد عندنا سبب للكفر غيره»، وإن كان
الحكم بالكفر لا يترتب عليه حكم بالقتل
طالما ظلت الجماعة فى مرحلة
«الاستضعاف»^(٤٧)، غير أنه قد يترتب
حكما بالتفريق بينه وبين زوجته إذا
دخلت «جماعة المسلمين»، وذلك بسبب
«اختلاف العقيدة»^(٤٨).

وفقا لهذا النمط من التكفير ينحصر
الإسلام داخل «جماعة المسلمين»، على
نمط لنحصاره ذاته فى أتباع الرسول فى
العهد الكنى، وتصبح جميع النزاعات
والمعسكرات والاتجاهات فى العالم كله
فى خندق واحد، بدءا من أهل السنة
الذين أسقط شكرى مصطفى
مذهبهم^(٤٩)، إلى «علماء السلطة، الذين
يفسحون «بمذهب الحاكم»^(٥٠) إلى سائر
الاتجاهات السياسية والأيدولوجية فى
العالم. ويصبح النزاع العربى - الإسرائيلى
- أحد شعارات النظام الكبرى - قبالا
«كسائر القتال الدائر الآن فى الأرض بين
البشر جميعا لدوافع أرضية بشرية بعيدة
عن عبادة وإعلاء كلمته»^(٥١)، كما
يسقط الانتماء الوطنى: «أنا لا أقبل أن
يدخل الجهد فى بيتى كما لا أقبل أن
تدخل مباحث أمن الدولة فى بيتى من
للناحية العامة... وبناء عليه يتحدد
موقف الجماعة فى حالة الصرب مع
إسرائيل «حسب الضرر الواقع على
الجماعة من الطرفين كليا»، علما بأن
أقرب الحلول المطروحة هو «الفرار
بالجماعة إلى مكان آمن»^(٥٢). ومعنى
ذلك أن «الحرب العادلة» الوحيدة فى فكر
«التكفير والهجرة» هى حرب الجماعة
ضد أعدائها أيا كانوا، ذلك أنهم «أمة من
دون الناس».

واتساقا مع ذلك، يرفض هذا النمط
من التكفير الخطط الإصلاحية أيا كانت،
على غرار السعى إلى احتلال «المراكز

العظيمة، أو ضم «ذوى المراكز لخدمة الإسلام» (٥٣). وإذا كانت جماعة المسلمين، تتابع الأوضاع القائمة، فليس ذلك بغرض إصلاحها، فليس «في خطتنا مناقشة جزئيات تقوم في أسس الدولة وسياستها وخطتها» وإنما خطتنا تقوم أصلاً على الانسحاب من هذه المجتمعات ثم العودة إليها... (لتغييرها) من أساسها بكل ما فيها وقيتها رأساً على عقب، اتباعاً للسنة الربانية التي تقوم على الهدم من القاعدة» (٥٤).

وإذا كان شكرى مصطفى يوصى بفرازة كتب الشيخ سيد قطب، «فيما يحصل ببداية الحركة الإسلامية» (٥٥)، فإن ذلك يتحقق بالأساس النظري العام. أما خطة الحركة للفعالية فتختلف اختلافاً كبيراً. فمع أن التنظيم يتبنى خطة الدعوة طويلة الأمد، ويختار الأعضاء بمعاينة، مرجحاً بتحميص تسلط للكافرين لهم (٥٦)، فإن خطته كما اتضح تقوم على تقليد حرى للتجربة الإسلامية الأولى، بما فيها عملية هجرة فعلية. ومن جهة أخرى أكثر أهمية فإن هذه الجماعة، أى تصوروا للدولة الإسلامية، معاد أشد العداء للحضارة الحديثة بمجملها، رافض لها من حيث المبدأ، بغیر تفرقة بين «الإبداع المادى، و«الانحطاط الروحى»، على غير مثال فكر سيد قطب. فمن وجهة نظر شكرى مصطفى، يستحيل التوفيق بين تلك المدنية البهيرة وبين عبادة الله: يستحيل، التوفيق بين بذل المصر فى صنع هذه المدنية الرائعة، والدنيا العريضة المزخرفة، وبين عبادة الله» (٥٧) فهذه المدنية الحديثة، ليست سوى صنم معبود أقامة المكر الشيطاني لصرف الأنظار عن عبادة الله» (٥٨). والعلم الحديث «فحثة» (٥٩). «والحال أن الفرض من خلق الإنسان هو العبادة بالمعنى الحرفى للكلمة، ومن ثم فإن ذرة تعلم يقصد بها غير هذه الغاية هي ذرة

خارجة عن العبودية، مضافة إلى التآله فى الأرض بغیر الحق مبيدوه بداية الطفان البشرى» (٦٠). ومن هذا، فإن الأمة الإسلامية القادمة ستكون «أمة أمية لا تكتب ولا تحسب» (٦١)، إلا بقدر الحاجة.

ذلك الرفض المطلق للحضارة الحديثة إنما تغذيه كما هو واضح مشاعر الحسد البالغ إزاء المدنية «الرائعة، وبالأحرى إزاء من يتمتعون بها، وهى مشاعر تصل قوتها إلى حد التفذ بفكرة دمار الحضارة: «بأنها من لحظة رائعة. أن يترك الله أعداءه ليجدوا ويؤسسوا ويشيدوا ويرتعوا ويدعوا وينفقوا (لاحظ الاستطراء)، ثم يأتيهم من حيث لم يحتسبوا... فيدمر عليهم بما بنوه وما شادوه... ونقدر علو بنيانهم يكون دمارهم... يا للحكمة الربانية.. والكيد المتين» (٦٢).

ومن قلب المشاعر الملتهبة، تتصاعد خيالات غريبة لتحديد خطة الحركة. فمعاً لا يتسق مع هذا التصور الرجعى للأمة الإسلامية المقبلة أن يحارب المسلمون بالندابة والطائرة والصاروخ، حيث إن من شأن ذلك أن يلوث «نقاومهم». ومن هنا يؤكد شكرى مصطفى «أن المسلمين لم يعرفوا ولن يعرفوا» فعلاً إلا بالصف والسيوف والخيل والليل» (٦٣). كيف؟ بتدمير الحضارة الحديثة أولاً قبل إنشاء الدولة الإسلامية. كيف؟ مستقوم بذلك أكبر قوة فى الأرض فى عرف شكرى مصطفى، وهى «اليهود» (٦٤)، حيث سيدبرون حرباً ذرية مدمرة تنجو منها منطقة الشرق الأوسط وأوروبا، لأنه المنطقة التي يريد اليهود حكمها» (٦٥). بينما تتركض جماعة المسلمين فى نجوة من الأرض تعبد الله وتكذل (٦٦)، ثم يؤذن لهم فى حمل السيف المنصور... لتحسمير اليقينية من معاقل الكفار» (٦٧). «(كذا) 11.

وقبل الهجرة، ستستطيع الجماعة أن تحيا وتتمتع رغم قوة أعدائها عن طريق استغلال ما تبقى من «ضوابط وخير» فى الجماعات الكافرة (٦٨)، بل وبمساعدة اليهود، الذين سبغ بهم الرغبة فى التآله أن يوافقوا على قيام حركة، بل ودولة إسلامية، ليجربوا قوتهم عليها (٦٩)!

وهذا ينبغي أن نلاحظ أن هذا النمط من التفكير لا يزيد عن كونه محض إمتداد «مطلقى» لفكرة إخضاع الواقع لنص مقدس، وقياس التاريخ على مقياس فقهي - نصوص محددة سلفاً، وهى فكرة جوهريه لدى جميع فصائل الإسلام السياسى، بل ويمكن القول إنها موجودة بدرجات مختلفة لدى عديد من الأيديولوجيات المتداولة فى مصر، بما فى ذلك أكثرها ادعاء بملانييتها.

ومع ذلك، فقد كانت هذه التصورات المغرقة فى الخيال، ذات قوة كافية، بحيث جمعت حولها آلاف الشباب، تخلوا بآرائهم عن التعليم والوظيفة التى يوفرها المجتمع الحديث، ليشعروا حياة بسيطة فى غرف وشقق مفروشة، عمادها الإخلاص المتبادل والانعزال العنادى عن المجتمع (٧٠)، وجرى تحويل هذا النمط من الحياة بنمط آخر مختلف تماماً. بتكليف بعض الأعضاء بالعمل فى الدول النفطية وتحويل العائد إلى الجماعة (٧١). وإذا كان سكوت الحكومة عن نشاط هذه الجماعة، اعتقاداً منها بعدم خطورتها سياسياً كان عاملاً مشجعاً لنموها (٧٢)، فلاشك أن هذا العامل غير كاف لتفسير ظاهرة بهذه الضخامة: آلاف من الشبان والفتيات، وقد يكون الظروف الاقتصادية الخائفة فى زمن الانفتاح دوراً فى جاذبية الجماعة، التى وفرت لأعضائها رغم كل شيء مسكناً وزواجا (٧٣). غير أن هذا التفسير مغرق فى التبسيط.. فمثل هذا التمرد المطلق على المدنية الحديثة يتطلب قدراً هائلاً من السخط والشعور بالغربة، بحيث تهون التضحية بالأهل

والتعليم والوظيفة، يتطلب إيماناً بخلاص حقيقى للبشرية من أزمة اجتماعية أيدىولوجية عميقة ومزمنة، ينبغى أن تكون لدينا الشجاعة لتشخيصها ومواجهتها.

ولم تكن جماعة شكري مصطفى وحدها هي التي مارست هذا النمط من الحياة، فجمعة جماعات عديدة، عاش بعضها على السرقة، وبعضها على تبرعات وأعمال هامشية في المدن. غير أن جماعة شكري مصطفى تميزت بالمواجهة الحادة التي خاضتها مع النظام حين قامت بخطف وقتل الشيخ محمد الذهبي وزير الأوقاف الأسبق في يوليو ١٩٧٧. وقد فسر أعضاء الجماعة قرار الخطف بأنه رد فعل لإلقاء القبض على بعض أعضاء التنظيم دون تقديمهم للمحاكمة، وفسروا قرار القتل بأنه اضطرارى بسبب عدم استجابة الحكومة لمطالبهم^(٧٤)، غير أن هذا التفسير ذاته إنما يشير إلى مدى صعوبة ضبط النفس والالتزام بالخط النظري في وجهه الضغوط المتزايدة للمجتمع الخارجى على الجماعة، وما يولده من إحساس بالكره والرغبة في التحدى. كما يشير الحدث ذاته إلى أن التقسيم إلى مراحل يمكن انتهاكه من جانب الدولة والمجتمع حين يقرران التصدى لممارسات الجماعة في مرحلتها النكية.

٤- تيار الجهاد

ونمط

التكفير

السياسى الحصارى:

وسوف يؤدى فشل المدعى لجماعة المسلمين، إلى الإسراع بدمو تيار راديكالى آخر، يجنب كلا من الرفض التام للحضارة الحديثة، وما يرتبه من عدمية سياسية، ويبنى خطة سياسية واقعية، للاستيلاء على السلطة. ذلك هو

تيار الجهاد الذى يتبنى نمطاً للتكفير، ينصب على الدولة بشكل أساسى وعلى المجتمع ككيان معنوى، ويؤثر الأفراد.

وأول التجليات الملموسة لهذا التيار، هو التنظيم الذى قاده صالح سريرة الموظف الفلسطينى بجامعة الدول العربية، والذى عرف بتنظيم «الفنية العسكرية» لقيادة في أبريل ١٩٧٤ بمحاولة فاشلة للاستيلاء على الأكاديمية الفنية العسكرية بفرض استخدام أسلحتها في الزحف إلى قاعة اللجنة المركزية بالاتحاد الاشتراكى، حيث كان قادة النظام مجتمعين، للقضاء عليهم والاستيلاء على السلطة^(٧٥).

ومع أن صالح سريرة في كخوبة «رسالة الإيمان» قد أوصى بتفسيرى «أين كثير» و «سيد قطب» للقرآن بوصفهما خير التفسير^(٧٦)، فقد تبنى نمطاً متميزاً من التكفير يمكن تسميته «بالتكفير السياسى الحصارى»، حيث إنه يهدف أولاً وأخيراً إلى نزع الشرعية عن الحكم القائم، وتحويل الولاء عنه. وعلى ذلك فالحكم «القائم اليوم في جميع بلاد الإسلام هو حكم كافر لاشك في هذا، والمجتمعات في هذه البلاد كلها مجتمعات جاهلية»^(٧٧). غير أن هذا المجتمع كتجمع من الأفراد، يعتبر أساساً ضحية للنظام السياسى، عاجزاً عن التخلص منه، يتطلب قيادة إسلامية مخلصه لتقوده^(٧٨)، أما الأفراد فيتحصر التكفير بدبهم في الموالين للنظام السياسى والرافضين للحكم الإسلامى: فالكافر هو كل من «لمن أن هذه الحكومات على حق والإسلام على باطل، أو أنه (الإسلام) ينبغي أن يقتصر على قضايا العبادة، أو كان لا مباليا سواء جاء الإسلام أو لم يأت، أو كان ناقما على هذه الحكومات لكنه يرى الإصلاح بطريقة أخرى غير طريقة الإسلام. ويكون مؤمنا من هؤلاء من آمن بأن الإسلام هو الحق وأن هذه

الحكومات كافرة ويعمل على تغييرها، سواء سرا أو علنا»^(٧٩). وبصفة خاصة، فإن رجال الدولة مدانين بالكفر بقدر ارتباطهم بالشروريات غير الإسلامية تقريبا لها أو تنفيذا أو قضاء بها، وكذلك كل فرد من أفراد الشعب يرضى بها قليلا^(٨٠). وبهذا يصل الجانب السياسى في الفكر القطبى إلى مثلهما العلمى، مقابل التصنعية بتكفير المجتمع وعاداته وتقاليد وأفكاره غير السياسية المباشرة.

وإنساقا مع هذا المنطق في التكفير فإن خطة إقامة الدولة الإسلامية هي هنا خطة سياسية بحتة، تقوم على الاستيلاء على السلطة بأية طريقة كانت، وتبرير ذلك بأن «دار الإسلام عدد الفقهاء هي الدار التي تكون فيها كلمة الله هي العليا ويحكم فيها بما أنزل الله حتى ولو كان كل سكانها من الكافرين»^(٨١). ويجوز كل الوسائل لتحقيق هذا الهدف، بدءا من المشاركة في الانتخابات البرلمانية، والوزارة من جانب حزب إسلامى صريح الهوية إلى التغلغل في مناصب الدولة، لاستغلال النفوذ لصالح الجماعة المسلمة^(٨٢)، وصولا إلى التخطيط لانقلاب عسكرى على نمط انقلاب القذافي في ليبيا أو غرار حادث «الفنية العسكرية» ويبدو أن هذه الخطة الأخيرة كانت أثيرة عند التخطيط، ومن هنا اهتمامه بتجديد شباب من طلبة الفنية العسكرية، ومحاولة تجنيد عناصر من الجيش، فضلا عن وضع خرائط للأماكن الاستراتيجية ورصد تحركات العناصر القيادية في الدولة بشكل مسبق^(٨٣).

وهكذا، فقد قاد إعفاء المجتمع من تهمة الجاهلية في الواقع إلى التخلي عن نمط الدعوة الذى كان يقبده سيد قطب والواقع أن صالح سريرة يرفض صراحة «البدء بالدعوة» وكأن العالم لم يعرف الإسلام قبل ذلك، ويعتبره «خطأ، فكريا وحركيا»^(٨٤). غير أن هذه الخطة تظل تستند من الناحية الأيدىولوجية إلى

منظومة الحاكمة والجاهلية، والعصبة الدائمة، مع درجة من التخفيف من ثقل شمول الجاهلية.

أما تنظيم الجهاد بفروعه، الذي نجح في اغتيال الرئيس السادات في ٦ أكتوبر ١٩٨١، فلا يكاد يتميز في «نمط التكفير»، عن نمط صالح سرية اللهم إلا في حدود مسألة واحدة مهمة هي تكفير مؤسسات المجتمع على اختلافها. فظلمة الأولى - وعلى يد عبود الزمر - يصبح للتكفير المجتمع معنى ملموساً، هو تكفيره «كنظام الحياة والتشريع وكقوانين ومؤسسات سياسية وأحزاب وهيئات وجمعيات خيرية واجتماعية واقتصادية وغيرها»، ومن ثم يشترط في عصر تنظيم الجهاد ألا يكون متضمناً لأي من هذه الهيئات (٨٥). وبناء على ذلك فقد رفض عبود الزمر كل أشكال العمل من داخل النظام التي سبق ولهاها صالح سرية - بشروط - فلا مجال للتقدم لعضوية المجالس التشريعية أو السعي للحصول على مناصب مهمة (٨٦)، ويصبح خيار الكفاح الدعائي المسلح خياراً وحيداً.

والواقع أن تصورات صالح سرية قد أخذ عليها كثيرون «سياسيتها المفرطة، إلى حد إهمال شأن الدعوة الإسلامية بشمولها لكل جوانب الحياة، خصوصاً وأنه كان عضواً في أحد مراحل حياته في «حزب التحرير الإسلامي»، الذي كان «حديثاً» في تفكيره أكثر مما ينبغي، وأقل أصولية، وهذا ما سعى لتلافيه تنظيم الجهاد المصري من بعد.

وبالإضافة إلى ذلك يطرح التنظيم مجدداً مسألة كسر النظام القائم والحكام (٨٧)، ويرفض فكر التكفير والهجرة (٨٨)، والأشكال السلمية للعمل الإسلامي، مثل الدعايات بتطبيق الشريعة، أو الممارسات الحزبية أو الدعاوى القانونية أو المسيرات

السلمية (٨٩)، أو جعل الدعوة بمختلف أشكالها طريقاً وحيداً للعمل يهدف إلى تكوين قاعدة عريضة من الإسلاميين.. فالدولة الإسلامية ستقيمها القلة المؤمنة بواسطة الجهاد المسلح (٩٠)، السجود عند الحكومة المحلية، لا ضد الاستعمار، حيث إن الأخير يدين بوجوده لمواقف الحكومة المحلية، كما أن القتال ضد الاستعمار لا يجوز عده إلا تحت قيادة مسلمة رزاية مسلمة (٩١).

وقد طرحت استراتيجيتان للجهاد المسلح لدخول للتنظيم. الأولى ترمى إلى القيام بانقلاب عسكري، بواسطة عناصر تجند داخل صفوف الجيش، والثانية ترمى إلى حفز ثورة شعبية على نمط الثورة الإيرانية (٩٢)، وتوجه الدعوة إلى «شعبنا المسلم» لانتفاض في لحظة حاسمة (٩٣)، يحددنا للتنظيم. وفي هذا الإطار يرفض عبود الزمر - صاحب استراتيجية الثورة الشعبية - كل الحلول الجزئية التي ترمى إلى التدرج في تطبيق الشريعة، أو تطبيق الحدود فقط (٩٤)، كما يرفض «التطبيق المشوه للشريعة على غرار الذي حدث في السودان، في عهد نميري» (٩٥).

وقد مارس التنظيم عمله في عهد تميز بأضطراب كبير في السياستين الداخلية والخارجية للحكم، الأمر الذي أتاح له تصديد مبررات كثيرة لرفض النظام، تتجاوز المآخذ الأخلاقية من قبول الربا والتبجح والخمر، فيأخذ التنظيم على الحكم القائم «مؤالة اليهود والنصارى، وترقيع معاهدات الاستسلام للذلل» (٩٦)، والموقف المعادي للثورة الإيرانية (٩٧)، والفساد السياسي، والمسخرة من رموز الحركة الإسلامية (٩٨)، وجبر البلاد إلى التبعية للولايات المتحدة (٩٩)، والفساد الاجتماعي الصارخ في ظل سياسة الانفتاح (١٠٠)، وصولاً إلى نقد النظام

العالمي بمرته، باعتباره قائماً على استعباد «خمس سكان العالم، لبقية البشر» (١٠١).

(ومع ذلك، يفقر التنظيم إلى أي تصور واضح عن طبيعة النظام الاقتصادي - الاجتماعي المنشود (١٠٢) والبدل السياسي الذي يقدمه هو إعادة الخلافة (١٠٣)، على النمط التقليدي الوارد في كتب «السياسة الشرعية»، بما في ذلك السماح «بإمارة المتغلب» (١٠٤)، ومثل هذا تنظيم صالح سرية (١٠٥)، لا مجال للديمقراطية في النظام المقيد، فمبدأ حكم الشعب يعتبر في حد ذاته اعتداء على سلطان الله (١٠٦)، والمرتبات المسموح بها تظل محكومة «بالحلال والحرام والواجب»، وتعدد الأحزاب مرفوض، حيث إنه لا يوجد في المجتمع المسلم إلا حزبان: «حزب الله المأمور بإقامته وحزب الشيطان وقيامه ممنوع، أما المسيحيون فليعملوا بالاستعداد للهبوط إلى مستوى الذميين» (١٠٧). وينتهي الأمر إلى نوع من حكم الفقهاء، حيث إن صياغة الأحكام وفقاً لشريعة تتطلب جهودهم، وإن كان ينظر إلى هذا الحكم باعتباره محض استنباط «لحكم الله، وليس تشريعاً» (١٠٨).

• الإخوان

ونمط

التكفير الحصارى

الأيدولوجى:

وإذا كانت العلاقة بين فكر سيد قطب وفكر الإسلام الراديكالي وشيعته واضحة، يعترف بها قادة التنظيمات أنفسهم، فالأمر يختلف بالنسبة للإخوان المسلمين. ومع ذلك فقد أجبرهم الفكر القطبي بتفسيراته المتعددة على إعادة صياغة فكرهم على نحو يسمح بمواجهة هذه التفسيرات، وتحديد «نمط تكفيرهم» الخاص الذي يميزهم.

والواقع أن موقف الإخوان من فكر سيد قطب قد تعرض لتقلبات عديدة، حتى انتهى بهم الأمر حالياً إلى رفضه والتصل منه، وكانت البداية في عهد الهنوبى، الذى أرسل إلى سجن الواحات مؤكداً أن تفسير سيد قطب للقرآن، هو الحق الذى لا يمع أى مسلم أن يقول بغيره، ولكنه رأى أن إبداع هذا الرأى بالصورة القوية البارزة التى يقول بها سيد قطب لا يجعل سياسة، وصرح للإخوان بالاطلاع على كتبه، دون إثارة خلاف (١١٠). كذلك فقد وافق الهنوبى على طبع «معالم فى الطريق» رغم اعتراض فريد عبد الخالق (١١١)، وأكد لسيد قطب مرافقته على ما ورد فى الكتاب (١١١)، كما قرأ مسخوط سيد قطب، «خيوط خلطة»، وأطلع عليه ابنه إسماعيل الهنوبى فوصل عن طريقه إلى قيادة تنظيم ١٩٦٥ (١١٢). ومن كل ذلك نخلص إلى أن الهنوبى كان فى البداية مؤيداً لفكر سيد قطب، ومن أنصار تكفير النظام.

وإذا كان صحيحاً ما شهدت به زينب الغزالى من أن المرشد قد رفض «تكفير أهل القبلة» (١١٣)، فإن ذلك لا يطفى بالضرورة على رفض فكر سيد قطب، الذى يحتمل عدة تأويلات، كما أن المرشد كان مقلداً فى قراره نفسه بأن «عبد الناصر كافر» (١١٤).

وبالنسبة للموقف من تنظيم ١٩٦٥، باعتباره التطبيق العملى لفكر سيد قطب، فقد وافق المرشد العام لسيد قطب على تدريس «الشريعة الإسلامية» بمقتضى كتابه معالم فى الطريق (١١٥)، وورده بكتف فريد عبد الخالق عن التشهير به بسبب «الدروس» (١١٦). والواقع أن المرشد العام لم يكن ممانعاً أصلاً فى قيام أشكال تنظيمية غير عدية للإخوان، فسمح لـ «عبد الفتاح إسماعيل» أحد قادة تنظيم ١٩٦٥ «بتجميع خفيف

بقصد الدراسة، ثم أمر بإيقاف نشاطه حين يلفسه خطورته» (١١٧). كما أدن لعبد الفتاح الشريف فى عمل أسر «فى حدود قرار الحل» (١١٨).

غير أن موقف الهنوبى اختلف اختلافاً كبيراً حين واجه فكر التكفير فى المعتقلات، وتعرف على أبعاده ودخل فى مناقشات مستفيضة مع زعماء التكفير فى مزرعة ليمان طره، وطلب من الإخوان أعضاء تنظيم ١٩٦٥ كتابة شرح لعقيدتهم، وبعد الاطلاع عليه، أرسل خطاباً جاء فيه: «ما كنت أعلم أن صاحب الطلال قد غير فى مفهوم الجماعة» (١١٩)، وكتب مستعينا بابه مأمون الهنوبى ومصطفى مشهور وآخرين (١٢٠)، رداً فقهياً، جرى تعديله بحسد مسخرقة رفود الفصل فى السجن (١٢١)، وهو الذى طبع فيما بعد بطون «دعاة لا قضاء» والذى يعتبر حتى الآن الإطار النظرى لفكر الإخوان السياسى، الذى يحدد «نمط تكفيرهم».

ويقوم «نمط التكفير الإخوانى» كما صاغه الهنوبى على استبعاد مضملى للدولة والجمتع، ككيانات معلوبة، من قضية التكفير، ثم تقسيم تكفير الأفراد إلى نوعين: كفر أصغر وهو المعصية وكفر أكبر وهو الخروج عن الإسلام، ليتكفى الأمر - على نحو ما سدرى - إلى حصار أيدىولوجى للجمتع والدولة والأفراد على حد سواء، أو ما يمكن أن يسمى «نمط التكفير الحصارى الأيدىولوجى».

والواقع أن الرفض الكامل لمفهوم الحاكمية من شأنه تجريد الإسلام السياسى عموماً من منبر وجوده الفقهى، ومن هنا يؤكد الهنوبى على أنه يقبل معانى محدودة لمفهوم الحاكمية، منها: «لزوم الرد عند التنازع فى الحكم أو فى أمر من الأمور إلى شريعة الله دون غيرها» (١٢٢)، وهو تأكيد للاعتقاد بأن

الشريعة تحوى إجابة محدودة لكل سؤال مطروح فى العالم، وهو أساس نظرى ضرورى ضرورة مطلقة لكل دعوة إلى مطلق الإسلام. ومن بين المعانى المقبولة للحاكمية عند الإخوان، وما يترتب عليها من تكفير: «إن من جهر مختاراً بأنه يريد التحاكم إلى غير شريعة الله التى بلغته... فهو كافر مفرط» (١٢٣). ومعنى الجاهلية غير الشاملة فى هذا النص أنه لا يجوز لأحد أن يعترض على حق البشر فى التشريع - بأوسع معنى للكلمة - لأنفسهم، وبصفة خاصة، ليس له أن يجهر بمثل هذا الاعتقاد، وإلا حكم على نفسه بالكفر من وجهة النظر الإخوانية ويصبح، وفقاً للغة السلى، عرضة للقتل.

غير أن الإخوان لا يبنون تنفيذ الأحكام قطعاً.. ومبرر ذلك «أن الجماعة منذ نشأتها ألزمت أصلاً لا محل للخروج عليه وهو ألا تعرض للأشخاص بحكم، وأن الجماعة تعلن الأحكام الشرعية على الناس... تاركاً لكل مستمع أن يضع نفسه فى الموضع الذى هو أعلم بنفسه أنه يطبق عليه.. إلنا دعاة لا قضاء» (١٢٤). وهكذا يجرى حصار الأفراد وتهديدهم ضمناً بحيث لا يمكنهم أن يعبروا عن اعتقاد مخالف للإسلام السياسى وإلا حكموا على أنفسهم، بالكفر.

أما بالنسبة للجمتع والدولة فإن الأمر يصبح مالمأ ناماً: فالحكم «بغير ما أنزل قد يكون كفر ينقل عن الأمة، وقد تكون معصية كبيرة أو صغيرة... أو حتى مجرد خطأ فى الاجتهاد، وذلك وفقاً لتضمير الحاكم وقوله» (١٢٥). وبالنسبة للجمتع فإن القول «بأن الجمتع جاهلى يدل على أن فيه خروجاً ظاهراً على أحكام الدين، وأن تلك الصفة غالبية على حال أفراد وأنظمتهم. ولكن لتحديد ما إذا كان ذلك الخروج قد بلغ بفرء معين أو المجموع كله حد الردة أو الكفر أم لا، يتعين الرجوع إلى أحكام الشريعة» (١٢٦).

دون أية إشارة إلى الكيفية التي سيجري بها الحكم بالمسبة للمجموع كله أو «الدولة» ككيان محطى. وبعبارة أخرى، ويتجنب هذا المانيفستو الإخواني تماماً تحديد ما إذا كان المجتمع بوضعه الحالي دار إسلام أم دار حرب اكتفاء بالإحالة الغامضة إلى «أحكام الشريعة». وفيما بعد سوف يطرح أحد كتاب الإخوان - فى معرض نقد سيد قطب - فيصف «المجتمع الذى يعيش فيه الآن، بأنه «مجتمع خليط من الإسلام والجاهلية» (١٢٧)، دون أن يترتب على ذلك أية نتيجة؛ فالهم هو جذب الحكم المحدث فى مثل هذه المسألة.

وإذا كان الإخوان «دعاة لا قضاه»، فهم ليسوا دعاة لمكارم الأخلاق وإنما للحكومة الإسلامية، ذلك أن «إقامة الإمام الحق فرض من فروض الكفاية... وكل قدر بيمينه أتم ما دام ذلك الفرض لا يتحقق» (١٢٨). وإذا كان الإثم يلحق بغير العاملين على قيام الحكومة الإسلامية فإن «المستحيل عدم قيام الحكومة الإسلامية بعد علمه بالمصوّر القاطعة الدالة على وجوبها... كافر مشرك بلا خلاف» (١٢٩)، وتلقف الدائرة حول كل معارض للإسلام السياسى. وإذا كانت «عادة الخلافة أمر» يحتاج إلى كثير من التمهيدات التى لا بد منها (١٣٠)، أى يخضع رفع شعارها لتقديرات القيادة الموقوفة السياسى، فإن الأمر يصبح من الخطورة بمكان على المعارضين حين رفعه، حيث سيصبح الصراع على السلطة فى نبرته. أما بعد وصول الإخوان إلى الحكم فسوف يصبحون قضاءً بالإضافة إلى كونهم دعاة، ويتحول الأحكام الموقوفة بالكفر إلى أحكام نافذة جارية، تلحق بطوائف واتجاهات مختلفة مثل الشيوعيين والعلمانيين واليهائيين - الذين يكتفى أحد دعاة الإخوان بتكفيرهم عموماً، وليس كأفراد، يتطلب سؤالهم

ومناقشتهم لتبين ما إذا كانوا حقاً كذلك (١٣١)، على غرار محاكم التفتيش.

وإذ يكتفى «نمط التفكير» الإخوانى بالحد الأدنى لحفظ سلاح التكفير بيد الإسلام السياسى كعلاقة تميزه، فإنه يصبح مرغماً على إفساح المجال لكل انتهاء آخر داخل الإسلام السياسى، وإخراجه خارج مجال التكفير. فمقدم يجوز للمسلم أن ينضم إلى الجماعة التى يعتقد أنها تحقق معنى الإسلام، «ولن كان اعتقاده هذا ليس حجة على غيره» (١٣٢)، كما يباح للأفراد الاختلاف حول معنى «البيعة والجماعة والإمامة الحقّة»، مجتهدون أم مسترشدين بأقوال الفقهاء (١٣٣)، ومن ثم فإن جماعة الإخوان «مع إيمانها الكامل بأنها قامت على الحق»، بألف لام للتعريف (١٣٤)، فإنها تسمح بتعدد الاتجاهات داخل الإسلام السياسى، وهو المبدأ الذى سيصل منطقياً عند فريد عبدالخالق إلى القول بجواز تعدد الأحزاب فى الدولة الإسلامية، شريطة ألا يسمح بتكوين أحزاب تخالف أصول الشريعة ومبادئها (١٣٥).

وهكذا يحافظ الإخوان على وضعهم، باعتبارهم التنظيم الأم للإسلام السياسى، فيتمسكون من المبادئ بالحد الأدنى، ومن للتكفير بالحد الضرورى لقيام فكر الإسلام السياسى، ومطلبه باحتكار الحكم، وتتسع عبادتهم من حيث المبدأ للاتجاهات المخالفة. ولكهم يتطلون عملياً عن استخدام السلاح وتنتهى قصة النظام الخاص، ويتوقف للتذبذب بين السلاح والدعوة، ويتحدد موقفهم من قضية العروبة والإسلام على نحو ازدواجى الطابع. أما المشكلة الجوهرية فى فكرهم، وهى الخاصة بتحديد مفهوم الدولة والسلطة، فقد استقر الوضع على تحولهم إلى «جماعة ضغط سياسى» - إن جاز التعبير، والوصول للسلطة من خلال ما قد يتاح من فرص،

والانتظار طويل النفس حتى تتاح تلك الفرصة المأمولة. غير أن حجم التوتر ينخفض داخل فكرهم، مع التخلي عن طريق العنف، والتخلي عن فكرة وضع الاستيلاء على السلطة كهدف مباشر، وتأجيله إلى أجل غير مسمى.

ولما كان «نمط التفكير» عند الإخوان لا يتعرض للدولة أو للمجتمع ككل بشيء ولا يحدد موقفاً، فإنه من الناحية العملية يسمح بمختلف أشكال العمل السياسى من حيث المبدأ. وهكذا، ويعد خروجهم من المعتقلات فى بداية عهد السادات بعد أن تعهدوا بعدم استخدام العنف مقابل السماح لهم «ببشره الدعوة» (١٣٦)، فقد تشعلوا فى كل مجالات العمل العام، ثم قبلوا بمبدأ التعدد الحزبى وخاصاً الانتخابات النيابية عامى ١٩٨٤ و ١٩٨٧ (١٣٧). واعتبروا للدستور المصرى بالشريعة والاتفاق مع فواصد الإسلام (١٣٨). ورغم أن الجماعة ظلت تطالب بتطبيق الشريعة الإسلامية «فورا»، تطبيقاً كاملاً (١٣٩)، فقد تكيفت مع الظروف القائمة عملياً، حتى أجلت هدف إقامة الدولة الإسلامية إلى أجل غير محدد (١٤٠)، وقبلت من حيث المبدأ التفاوض مع إسرائيل، رغم رفضها لا تفاقيى كامب ديفيد (١٤١). ونشط الإخوان فى تطوير علاقاتهم الخليجية التى ترجع إلى الخمسينيات، واستثمروا ثرواتهم الشخصية فى شبكة من المؤسسات المالية والاقتصادية، وشبكة أخرى من المؤسسات الخدمية والإعلامية، كان مجموعها دورها فى اتساع نفوذ الجماعة وجذب الشباب (١٤٢). أما شعارات المذلة الاجتماعية التى تبنتها الجماعة فى أوائل الخمسينيات وشارك فى صياغة أفكارها سيد قطب فقد تخطى عنها الإخوان فى زمن الانفتاح عن اندماجهم المتزايد اقتصادياً وسياسياً داخل النظام واتساع علاقاتهم الخليجية (١٤٤).

ومع هذه التحولات، وربما بسببها، ابتعد الشباب الأكثر سطحا بسبب الفقر أو بسبب روح النقاء الثوري - البيوريتاني عن خط الإخوان ليتجهوا إلى تيارات الإسلام الراديكالي (١٤٥)، ويهاجموا الإخوان مجرمًا حادًا وصل إلى درجة الاعتداء على المرشد العام الثمسماني في أسبوط (١٤٦). وبالمقابل حرص الإخوان على التجرد من نشاطات الجماعات الراديكالية وناقروا عن خطة إصلاح النظام والضغط عليه على صفحات «الدعوة» (١٤٧). وفي ذات الوقت سموا للاستفادة من حركة تلك الجماعات، مطالبين بمدى أوسع من الحركة (١٤٨)، مستجيبين في ذات الوقت لإغصاب المتشددين بالتأكيد على أنهم معززون، وأن فساد النظام هو المسؤول (١٤٩)، فأخذوا من طرفي الغلبة بخصيص.

٦- الإخوان

وسيد

قطب :

وفي ظل هذه التحولات تغير موقف الإخوان إزاء سيد قطب ذاته وفكره. ففي البداية، حرص الإخوان على الفصل بين فكر سيد قطب وفكر التكفير والهجرة. وحرص كتاب «دعاة لا قضاة» على إغفال ذكر سيد قطب، اكتفاءً بنقد المودودي، ونشر محمد قطب رسالة أكد فيها أن سيد قطب هو صاحب شعار «دعاة لا قضاة» ونسب إليه القول بأن مهمتنا ليست إصدار الأحكام على الناس ولكن مهمتنا تعريفهم بحقيقة لا إله إلا الله، لأن الناس لا يعرفون مقتضاها الحقيقي وهو التحاكم إلى شريعة الله» (١٥٠)، ويؤكد كل من صلاح شادي عضو مكتب الإرشاد (١٥١)، وعمر التلمسماني المرشد العام السابق (١٥٢)، هذا المعنى. ويصدر كتاباً يحلل بإسهاب

الفارق بين فكر سيد قطب وفكر المكفرين في السجون (١٥٣)، ويحاول التخفيف من راديكالية فكر سيد قطب حتى يصل إلى القول بأن «سيد قطب لم يقل بكفر المشاركة في الانتخابات» (١٥٤).

غير أنه لم يقل بجوازها قطعاً.. وفي النهاية مهما كان نكاه المرء لا بد وأن تفشل محاولة تصوير فكر سيد قطب على أنه متفق مع فكر الإخوان السبعينيات، فالمرآح الراديكالي الواضح، والرفض الصريح لأساليب المهادنة أمور واضحة جليلة.. والموقف من المجتمع والدولة واضح تماماً. وبالإضافة إلى ذلك، فإنه بعد عام ١٩٧٧، أصبح المناقش الرئيسي للإخوان داخل تيار الإسلام السياسي هو تنظيم الجهاد، الذي يستبعد منذ البدء تكفير الأفراد، ويتجلى بصدد موقف قريباً من الناحية العملية من موقف الإخوان، بل وربما لا يكفر الإخوان أنفسهم. ومن ثم يصبح الفصيل هو الموقف من تكفير النظام والمجتمع. لهذين السببين. في تدريج. يصبح الفصل من فكر سيد قطب من جانب الإخوان ضرورياً. ذلك أن محاولة الاجتزاء السابقة من فكره، لا تصبح كافية لتحقيق التمايز عن الجهاد. فمهما قيل في موقف فكر سيد قطب المتلبس إزاء تكفير الأفراد، فإن موقفه من تكفير الدولة والمجتمع واضح وضوحاً بيباً، لا مجال للتخفيف وتأويله على نحو يسمح بتعميق تمايز عن الجهاد، مكافئ للتمايز الذي حققه التأويل السابق عن التكفير والهجرة.

وبحلول عام ١٩٨٤، يخاطب فريد عبدالحق كل من يوسف القرضاوي ويوسف الطعم في ضرورة إبراز الفارق بين فكر سيد قطب وفكر الإخوان (١٥٥)، ويشهد عام ١٩٨٦ تدفق كتابات إخوانية تقيم الحدود الفاصلة بينهما، فيكتب فهمي

هويدى مؤكداً أن سيد قطب قد كفر المجتمع تكفيراً صريحاً، إذا كان لم يكفر الأفراد (١٥٦)، ويرفض أفكار سيد قطب عن استعلاء المسلمين وإدانة نزعة القومية العربية، ويربط بين فكر قطب وفكر الجهاد (١٥٧). ويكتب فريد عبدالحق عضو مكتب الإرشاد مشيراً إلى حداثة عهد سيد قطب بالاتصال بالإخوان... (بحيث) لم تتج له - في رأيه - فرصة الدراسة الوافية لفكر حمن البنا... ودخلها (الجماعة) وهو ذوق مستقل ناضج... له رؤيته الخاصة... وله فكره الخاص ومنهجه الخاص للعمل الإسلامي، وهو ما تمثل في حركة أو تنظيم ١٩٦٥، (١٥٨)، الذي يتسبرأ منه باسم الإخوان (١٥٩).

ثم يتصدى القرضاوي، باعتباره فقيهاً، لأفكار سيد قطب، فيلجأ إلى صنف حصيلة سيد قطب من علم الفقه (١٦٠)، ليدافع عن ضرورة إفتاء الناس المسلمين في شئون معاملاتهم في ظل النظام القائم، وشرح مفهوم الحاكمية بدلا من تكفيرهم بسبب جهلهم له، ويدخل ضمن ذلك عررض النظام الإسلامي للحياة عرضاً جذاباً، والدفاع عنه (١٦١)، ويؤكد - من جانب آخر - أن كثيرا من المشكلات والمسائل الجديدة التي تتطلب الفتوى «ليست ولادة المجتمع الجاهلي، بل ولادة التطور الاجتماعي... فهي مشكلات المجتمع الحديث، سواء كان إسلامياً أو جاهلياً» (١٦٢).. معبراً بذلك الفهم عن درجة اندراج فكر الإخوان بدرجة كبيرة داخل إطار النظام.

والحال أن سيد قطب لم يمنح الفتوى (١٦٣)، وإنما طالب - على نحو ما رأينا - بتصر مهممة الفتوى في المرحلة الحالية على التخطيط لعملية إنشاء النوبة المؤمنة، فالدولة الإسلامية. كما أنه لم يمنح القيام بالدعوة، ولكنه يترجم بها إلى

العناصر الراضية في إقامة حكم إسلامي،
 دقي، إن جاز التعبير، أيا كانت
 التضحيات. كذلك فإن سيد قطب لا
 ينفي إمكان وجود مشكلات فقهية ناذجة
 عن التقدم واختلاف العصر، ولكنه يضع
 الأولوية لإشباع الأفراد بالخضوع المطلق
 للمسيق لحكم الله، تاركا الاستجابة
 لمشكلات التقدم إلى عهد ما بعد قيام
 الدولة الإسلامية.

وهكذا اضطر الإخوان المسلمون،
 للمرة الأولى، تحت تأثير سيد قطب وما
 تفرغ عنه من مدارس إلى صياغة «نمط
 التفكير» الخاص بهم وتفصيله على مقياس
 أهدافهم.. فكانت أول نظرية «سياسية»
 في تاريخ الإخوان.



وقبل هذا بعده، يظل سيد قطب
 المفكر الأكثر بروزا وتأثيرا في مجمل
 تاريخ الإسلام السياسي في العصر
 الحديث، لا في مصر وحدها، ولكن في
 العالم كله. إنه أكثر سيد قطب لا
 ينحصر في محض وضع الأسس
 العريضة لنظرية التفكير، باعتبارها
 الأساس النظري للإسلام السياسي - طالما
 ظل نشاطه فاعلا على الدعوة إلى مطلق
 الإسلام، وليس إلى برنامج محدد. وإنما
 يمتد أثره إلى مجمل الأساس الفكري
 لتتوار الإسلام السياسي، وتظل إسهاماته
 الأساسية فيما يمكن أن يسمى «فلسفة
 الإسلام» معينا لا يصب، يتقاسم جميع
 فرقاء هذا التيار في غذائهم الفكري
 وتشكيل مشاعرهم وروايم، وتوجيه
 دعايتهم الفكرية.. غير أن ذلك الإسهام
 الأساسي، الذي كان حصاد تاريخ فكري
 مستقطب، وأسلوب أدبي راق وشعور
 حساس، بعد بحد ذاته قضية أخرى
 مهمة.. أما قضيتنا التي واليناها في
 هذا.. فقد أن تعرضنا أن ينتهي. ■

البهاسم

- (١) سالم علي البهاسمي، المصدر السابق، ص ٢٢ - ٤.
- (٢) سالم علي البهاسمي الحكم وقضية تكفير المسلم، ط ١، دار الأنصار، القاهرة ١٩٧٧، ص ٢٥ فريد عبدالخالق، الإخوان المسلمون في ميزان الحق، ط ١، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٧، ص ١١٦.
- (٣) أحمد رائف، راديكاليون، صفحات من تاريخ الإخوان، ط ١، الزهراء للإسلام العربي، القاهرة ١٩٨٩، ص ٥٢ - ٥٤ وصاحب العبارة شكرى مصطفى، زعيم «جماعة المسلمين» فيما بعد.
- (٤) سالم علي البهاسمي، ص ١١ فريد عبدالخالق، المصدر السابق، ص ١١٧.
- (٥) يوسف القرضاوي، ظاهرة الطفر في التفكير، سلسلة كتاب «صوت الحق» الصادرة عن الجماعة الإسلامية بجامعة القاهرة، رقم ١٢، د.ت، ص ٢٢ - ٢٤ محمد السعدى، التفكير في ميزان القرآن والسنة، ط ١، المركز لدراسي الدولي، القاهرة ١٩٩٠، ص ٩٢ وما بعدها.
- (٦) نقل عن: عادل حمودة، المرجع السابق، ص ١٥٦.
- (٧) م.أ.ن، عمر للشماني، ص ٣.
- (٨) ق ٦٥ م.أ.ن. الطرخي محمد طه، ص ٣٣ - ١٤ م.أ.ن. فوزي أحمد علي نجم، ص ١٠ م.أ.ن محمد صبرى علق السيد، ص ١٣.
- (٩) ق ٦٥ م.أ.ن. فؤاد حسن مولى، ص ٧.
- (١٠) ق ٦٥ م.أ.ن. عمر للشماني، ص ٤.
- (١١) ق ٦٥ م.أ.ن. عبدالرزاق أسان الدين، ص ٧.
- (١٢) القصور، ١٤ مايو ١٩٩٣، على عشموى، أنا والإخوان والنظام الخاص، الحلقة السادسة، ع ٣٥٧٩.
- (١٣) ق ٦٥ م.أ.ن. محمد عبدالمعظم عبدالجيد شاهين، ص ٨. وذلك في لقاء مع سيد قطب في يوليو ١٩٦٥.
- (١٤) القصور، ١٤ مايو ١٩٩٣، على عشموى، أنا والإخوان والنظام الخاص، الحلقة السادسة، ع ٣٥٧٩. وقد ذكر أنه تصعب يد قطب بعدم نشره، حتى لا يتسبب في خلافات، وحتى لا يقال «إن سيد قطب قد ابتدع في الإسلام بدعة».

- (١٥) ق ٦٥ م.أ.ن. مصطفى كامل محمد حسين، ص ٩ - ١١.
- (١٦) ق ٦٥ م.أ.ن. الطرخي محمد طه، ص ٧، ص ٣٠، ص ٢٣.
- (١٧) ق ٦٥ م.أ.ن. مصطفى عبدالمعز الخضير، ص ١٧ - ٨.
- (١٨) ق ٦٥ م.أ.ن. كمال عبدالمعز العرفي، ص ٣٢.
- (١٩) القصور، ٧ مايو ١٩٩٣، على عشموى. أنا والإخوان والنظام الخاص، الحلقة الخامسة، ع ٣٥٨٧.
- (٢٠) ق ٦٥ م.أ.ن. كمال عبدالمعز العرفي سلام، ص ١٨ - ١٠ وهو من أكثر الأعضاء فهما لفكر سيد قطب، أيضا؛ م.أ.ن. السيد سيد الدين شريف، ص ٣١ م.أ.ن. محمد عبدالمعظم عبدالجيد شاهين، ص ١٣.
- (٢١) ق ٦٥ م.أ.ن. يوسف كمال محمد يوسف، ص ٦ وهو يربط بين هذه الفكرة وبين فكرة أن الإسلام إما أن يؤخذ كله أو يتركه كله، ولكن على مستوى المجتمع ككل.
- (٢٢) ق ٦٥ م.أ.ن. الطرخي محمد طه، ص ٩٨ - ٩٠. أيضا؛ م.أ.ن. عبدالمعظم عبدالرؤف يوسف عرفت، ص ٨ - ٩.
- (٢٣) ق ٦٥ م.أ.ن. صلاح الدين عبدالخالق، ص ٨ - ٩.
- (٢٤) ق ٦٥ م.أ.ن. عبدالرزاق أسان الدين، ص ٧.
- (٢٥) ولعل هذا الغياب المطلق لفكرة المؤسسات الاجتماعية في الفقه السياسي الإسلامي المعاصر هو السبب في هزل تلك المحاولات التي تتناول أن تنشئ طويلا اجتماعية «إسلامية» أو مستمدة من أسس الشريعة، حيث إن هذه المحاولة إذا ما أريد لها أن تتجاوز مرحلة الأرقام الرسمية أو لتتصالح الأخلاقية لابد لها من أن تميز المجتمع الموضوع سياسيا واقتصاديا وثقافيا واجتماعيا، مستقلا لا يختزل في قانون الدولة أو في ضمير الأفراد.
- (٢٦) ق ٦٥ م.أ.ن. محمد عبدالمعظم إبراهيم، ص ١٨ أيضا؛ م.أ.ن. مبارك عبد العظيم عبيد، ص ١٢١ - ٢، حيث يقول: «لكي يحدث تغيير في مثل هذه المجتمعات (الجاهلية) لابد أن يكون على النمط نفسه الذي سار عليه رسول الله».
- (٢٧) ق ٦٥ م.أ.ن. عبدالمعظم عبدالرؤف يوسف عرفت، ص ٤٧.

(٧٠) جيلز كويل، الفرعون والبنى، التعرف الدينى فى مصر، ترجمة أحمد خضر، ط١، دار الكتاب الحديث، بيروت ١٩٨٨، ص ١٠٢ - ٣. أيضا: ص ٩٧.

(٧١) المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ٦٥.

(٧٢) المرجع نفسه، والمصلحة.

(٧٣) جيلز كويل، المرجع السابق، ص ١٠٢. وقد أشار شكرى مصطفى إلى أن نظام الزواج القائم فى المجتمع «نظام معقد لا يمكن الشك فى حقا من الزواج فى الوقت المناسب» أقواله أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا، المصدر السابق، ص ٩٧.

(٧٤) (Ibrahim, S.E., op. cit., pp. 441-2.

(٧٥) Ibid., p. 425. رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية فى مصر وإيران، ط١، دار سينما للنشر، القاهرة ١٩٨٩، ص ١١٠.

(٧٦) فى: رفعت سيد أحمد، البنى الصالح: الرافضون، ص ٣٦. راجع أيضا: Ibid., p. 435.

(٧٧) صالح سريّة، المصدر السابق، ص ٣٩.

(٧٨) (Ibid., p. 431.

(٧٩) صالح سريّة، المصدر السابق، ص ٤١.

(٨٠) نفس المصدر، ص ٤٤.

(٨١) نفس المصدر، ص ٤٢.

(٨٢) نفس المصدر، ص ٤١ - ٤٠.

(٨٣) (Ibid., p. 442.

(٨٤) المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ٦٦.

(٨٥) رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية فى مصر وإيران، ص ١١٤.

(٨٦) محمد عبد السلام فرج، الفريضة الغائبة، فى: رفعت سيد أحمد، البنى الصالح، ج١: الرافضون، ص ١٣٣ - ٥.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٢٩ - ٣٠.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٣٤ - ١٥. عمر عبدالرحمن، كلمة حق، دار الاعتصام، القاهرة د.ت، ص ١٠٢ - ٤.

(٨٩) عبود الزمر، منهج جماعة الجهاد الإسلامى، فى: رفعت سيد أحمد، البنى الصالح، ج١: الرافضون، ص ١١٠ - ١.

(٩٠) محمد عبدالسلام فرج، المصدر السابق، ص ١٣٣ - ٥.

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

Groups: Methodological and preliminary Findings, In: International Journal of Middle East Studies, vol 2, No. 4, De

cember, 1980, pp.- 65 - 6

(٤٥) للمركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ٦٤.

(٤٦) أقوال شكرى مصطفى أمام محكمة أمن الدولة العسكرية العليا، فى: رفعت سيد أحمد، البنى الصالح، ج١: الرافضون، ط١، دار رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن ١٩٩١، ص ١٠٠.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٠٢ - ٣.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٩٨.

(٥٢) المصدر، ص ٩٨ - ١٠٠.

(٥٣) شكرى مصطفى، الخلافة (مخطوط)، فى: رفعت سيد أحمد، البنى الصالح، ج٢: الثائرين، ط١، دار رياض الرئيس للكتب والنشر، لندن ١٩٩١، ص ١٥٤ - ٥.

(٥٤) أقوال شكرى مصطفى، المصدر السابق، ص ٧٢.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٧.

(٥٦) شكرى مصطفى، الخلافة، المصدر السابق، ص ١٢٥ - ٦.

(٥٧) نفس المصدر، ص ١٢٠. (للتشديد من عدلى).

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٦٠) أقوال شكرى مصطفى، المصدر السابق، ص ٩٣.

(٦١) شكرى مصطفى، الخلافة، المصدر السابق، ص ١٢٣.

(٦٢) نفس المصدر، ص ١٢٥.

(٦٣) نفس المصدر، ص ١٣١. (للتشديد من عدلى).

(٦٤) نفس المصدر، ص ١٤٦.

(٦٥) نفس المصدر، ص ١٤٤.

(٦٦) نفس المصدر، ص ١٢٨ - ٩.

(٦٧) نفس المصدر، ص ١٢٦.

(٦٨) نفس المصدر، ص ١٢٧، ص ١٤٧.

(٦٩) نفس المصدر، ص ١٢٢ - ٣.

(٢٨) ق ٦٥ م. أن. حمدى صالح، ص ٣٤.

(٢٩) المصدر، ٧ مايو ١٩٩٣، على عثمانى،

«أنا والإخوان والنظام الخامس، الحلقة الخامسة، ع ٣٥٧٨.

(٣٠) ق ٦٥ م. أن. سيد قطب، ص ٣٤.

(٣١) على عثمانى، التاريخ السرى لجماعة المسلمين، دار الهلال، القاهرة ١٩٩٢، ص ١١٢.

(٣٢) ق ٦٥ م. أن. يوسف كمال محمد يوسف، ص ١٦ - ٧.

(٣٣) سالم على البهنسارى، المصدر السابق، ص ٢١٢، ص ٢٦٤.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٠ - ١.

(٣٥) سلعرض تقريبا لهذا الكتاب لاحقا.

(٣٦) أحمد عبد المجيد، المصدر السابق، ص ٢٢٣، ص ٢٦٥.

(٣٧) سالم على البهنسارى، المصدر السابق، ص ٣١.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٢١٥ - ٦. وكان زعيمه الأول الشيخ على عبده إسماعيل - شقيق عبد الفتاح إسماعيل الذى أعدم مع سيد قطب - ولكنه لم يكن عضوا بتنظيم

١٩٦٥.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٢ - ٤. وقد نسبت هذه الجماعة بالفعل جذور أفكارها إلى سيد قطب؛ سالم البهنسارى سيد قطب بين الماطفة والموضوعة ط١، دار الرفاه للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٨، ص ٥٣. كما تمبب إلى - من هذا النبا: سالم

على البهنسارى، الحكم وقضية تكفير المسلم، ص ٣٠٨. وتسمى قاعدتى العهد

المكى والمفاصلة للشورى معا «العركة بالفهوم».

(٤١) فنان مع الجماعات المسيحية للإقنعة

للكتيبة المصرية المعاصرة، والتي تدارل إنشاء مجتمع بدوى يمثل «مسيحية»

الحقيقية: كنيسة رأسها لله لا البشر. - راجع: رفيق حبيب، الاحتجاج الدينى والصراع الطبقي فى مصر، ط١ دار سينما للنشر، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٨١.

(٤٢) المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، المرجع السابق، ص ٦٦.

(٤٣) سالم على البهنسارى، المصدر السابق، ص ٣٧، ص ٢٦٤.

(٤٤) Ibrahim, SE., Anatomy of Egypts Militant Islamic

(٩٢) نعمة الله جديفة لتفكير الجهاد، البديل الإسلامي في مصر، ط١، سلسلة كتاب الحرية، رقم ١٧، القاهرة ١٩٨٨. من ص ١٢١ - ٢، رُفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وزيارات، من ص ٥ - ١١٤.

(٩٣) عبود للزمر، للمصدر السابق، ص ١١١. ومثال ذلك معارضة الانقلاب في أسبوط في أكتوبر ١٩٨١، والتي كان من المفترض أن تؤدي إلى ثورة شعبية.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(٩٥) المصدر نفسه، من ص ١١٧ - ٨.

(٩٦) عمر عبدالرحمن، المصدر السابق، ص ١١٤.

(٩٧) نعمة الله جديفة، المرجع السابق، ص ٩٨.

(٩٨) المرجع نفسه، ص ٩٦ - ٧.

(٩٩) للجماعة الإسلامية (بالصعيد)، إعلان الحرب على مجلس الشعب، في: رفعت سيد أحمد، البني المصطفى، ج١: الرافضين، ص ١٩٥.

(١٠٠) رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وزيارات، ص ١١٤.

(١٠١) الجماعة الإسلامية الجهادية، ميثاق العمل الإسلامي، في: رفعت سيد أحمد، البني المصطفى، ج١: الرافضين، ص ١٧٤.

(١٠٢) نعمة الله جديفة، المرجع السابق، من ص ٣ - ١٢٢.

(١٠٣) للجماعة الإسلامية للجهادية، المصدر السابق، من ص ١٦٨ - ٩.

(١٠٤) المصدر نفسه، من ص ١٧٥. وإشارة المتنظ هي إشارة من بحر اللطيفة بالقوة العسكرية وحدها.

(١٠٥) صالحي سرية، رسالة الإيمان، المصدر السابق، من ص ٣٩ - ٤.

(١٠٦) عمر عبدالرحمن، المصدر السابق، ص ١٤٧.

(١٠٧) الجماعة الإسلامية (بالصعيد)، المصدر السابق، من ص ١٨٨ - ٩.

(١٠٨) للجماعة الإسلامية الجهادية، المصدر السابق، ص ١٧٤.

(١٠٩) ق ٦٥، م. أ. ن. حسن الهنطلي، من ١٥ م. أ. ن. هزمي بكر محمود شافع، من ص ٢٣ - ٨.

(١١٠) مقابلة شخصية مع محمد فرید عبدالخالق بمنزله يوم ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣. وقد ذكر لي أن المرشد كان مقتنعا في هذه الفترة

بكر عبدالناصر وبأن الإخوان المسلمين هم جماعة المسلمين، رُجع أيضا: ق ٦٥، م. أ. ن. حسن الهنطلي، من ص ٣٦ - ١٧، زيتب الغزالي، أيام من حياتي، ط١، دار للشرق ١٩٨٢، ص ١٢٨ ق ٦٥، م. أ. ن. أحمد عبدالجديد عبدالسميع، من ص ٣٧.

(١١١) ق ٦٥، م. أ. ن. حسن الهنطلي، من ص ١٥ - ٦.

(١١٢) المصدر نفسه، من ص ١٦ - ٧. رُجع أيضا من هذا الفصل.

(١١٣) ق ٦٥، م. أ. ن. زيتب الغزالي، من ص ٦٢ - ٣.

(١١٤) رُجع إليهامش رقم (٦) من الصفحة السابقة.

(١١٥) ق ٦٥، م. أ. ن. حسن الهنطلي، من ص ٢٢. ويدعى الهنطلي في التحقيقات أن دروسا تلقى بمقتضى كتاب «المعالم» يمكن ألا تكون لها علاقة بالسياسة!! المصدر نفسه، من ص ٣٢.

(١١٦) المصدر نفسه، من ص ١٩.

(١١٧) ق ٦٥، م. أ. ن. إسماعيل حسن الهنطلي، من ص ٥.

(١١٨) ق ٦٥، م. أ. ن. حسن الهنطلي، من ص ٨.

(١١٩) أحمد عبدالجديد، المصدر السابق، من ص ٢٥١ - ٢.

(١٢٠) إبراهيم قارود، عمر التتاسي شاهدا على المصدر، المختار الإسلامي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٥، ص ١٢٨ أحمد عبدالجديد، المصدر نفسه السابق، من ص ٢٥٢.

(١٢١) أحمد عبدالجديد، نفس المصدر والصفحة.

(١٢٢) حسن إسماعيل الهنطلي، دعاء لأقنعة، دار الدوزخ والنشر الإسلامية، القاهرة د. ت. ص ١٠٧.

(١٢٣) المصدر نفسه، من ص ١٠٨.

(١٢٤) المصدر نفسه، من ص ٢٤٢.

(١٢٥) المصدر نفسه، من ص ٨٤.

(١٢٦) المصدر نفسه، من ص ٢٤٠ - ١. من ص ٥٣.

(١٢٧) للشعب، ١١ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف القرضاوي، «ملاحظات وتغديبات على آراء الشهيد سيد قطب»، ج ٣٦٢، ص ٨.

(١٢٨) حسن إسماعيل الهنطلي، المصدر السابق، من ص ١٨٣ - ٤.

(١٢٩) المصدر نفسه، من ص ١٩٩، من ص ٢٤٣.

(١٣٠) المصدر نفسه، من ص ١٨٣ - ٤.

(١٣١) يوسف القرضاوي، ظاهرة الغلو في التفكير، من ص ٢٠ - ١.

(١٣٢) حسن إسماعيل الهنطلي، المصدر السابق، من ص ٢٤٧ - ٨.

(١٣٣) المصدر نفسه، من ص ١٤٦.

(١٣٤) المصدر نفسه، من ص ٢٤٧ - ٨.

(١٣٥) فرید عبدالخالق، المصدر السابق، من ص ١٨٢.

(١٣٦) للمصدر، ١٨ يونيو ١٩٩٣، علي عثمان، «أنا والإخوان والنظام الحاكم»، الحلقة الحادية عشرة، ج ٣٥٨٤.

(١٣٧) نعمة الله جديفة، المرجع السابق، من ص ١٦ (من تقديم سعد الدين إبراهيم).

(١٣٨) فرید عبدالخالق، المصدر السابق، من ص ١٧٩.

(١٣٩) حديث عمر التتاسي مع شركة. A.B.C. الأمريكية للإذاعة عام ١٩٨٦ في: رفعت سيد أحمد، البني المصطفى، ج١: الرافضين، من ص ١٩٩ - ٢٠٠.

(١٤٠) علي لحان المرشد العام الحالي حامد أبو الحسن: Rubin, B. Islamic Fundamentalism if Egyptian politics, st. Mantins press, N.y. 1990. pp. 39-40.

(١٤١) رفعت سيد أحمد، الحركات الإسلامية في مصر وزيارات، من ص ٩٩.

(١٤٢) المرجع نفسه، من ص ١٠٠.

(١٤٣) نعمة الله جديفة، المرجع السابق، من ص ١٧ Ibid. (من تقديم سعد الدين إبراهيم)، p. 30.

(١٤٤) الوطن، ١٤ يناير ١٩٨٥، خليل علي بدر، نقد الصورة الدينية.

(١٤٥) زكريا سليمان يبري، المرجع السابق، من ص ١٤ - ٥.

(١٤٦) روز اليوسف، ٢٨ يوليو ١٩٨٦، عادل حمودة، «الفرج من الكف»، ج ٣٠٣٣.

وقد جهر التتاسي عن مرارته إزاء هذه السيركيات: ذكريات لا مذكرات، دار الطباعة والنشر الإسلامية، القاهرة د. ت. ص ٧٧.

(١٤٧) رفعت سيد أحمد، المرجع السابق، من ص ١٠٠ - ١.

(١٤٨) إبراهيم قارود، المصدر السابق، من ص ١٣٩ - ١٤٠، سالم علي البوسفاري، المصدر السابق، من ص ١٤ - ٢.

(١٤٩) يوسف القرضاوي، المصدر السابق، من ص ١٧ - ٨.

(١٥٠) نشرت في مجلة المجتمع الكويتية، ع ٢٧١ أكتوبر ١٩٧٥، نقلاً عن: سالم البهساروي، سيد قطب بين الماطفة والموعظة، ص من ٨٩ - ٩١.

(١٥١) الشهيدان، حسن البنا وسيد قطب، ص من ٧٤ - ٥.

(١٥٢) ذكريات لا منكرات، ص ٢٨؛ إبراهيم فاعود، المصدر السابق، ص من ١٣٨ - .

(١٥٣) سالم علي البهساروي، الحكم وقتية تكفير المسلم، ص من ١٣٨ - ٤، ١٢٤، ٦، ٢٨٨ - ٢١١، ٢. وقس عليه الصفحات يؤكد المؤلف أن سيد قطب لم يكثر غير المهاجرين إلى التجمع الحركي الإسلامي، ولم يحكم على الناس بالكفر لمجرد أن الحاكم حكمهم بخير ما أنزل الله، وأنه لم يقسم الأحكام إلى مكى ومدينى، عدا أحكام تنظيم الحركة الإسلامية والجهاد. وهي كلها مغولات

صحيحة إلى حد كبير ولكنها جزئية، إذ تتجاهل تكفير سيد قطب المصريح للدرلة والمجتمع.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص من ٢٥٤ - ٧.

(١٥٥) مقابلة شخصية مع محمد فريد عبدالخالق بمنزله بالهندسين يوم ٢٥ أكتوبر ١٩٩٣.

(١٥٦) الأهرام، ١٢ أغسطس ١٩٨٦، فهمى هويدي، «بدعة الجاهلية الجديدة».

(١٥٧) الأهرام، ١٩ أغسطس ١٩٨٦، فهمى هويدي، «لا الإسلام ضد الدراميس ولا للمسلمين ضد البشر».

(١٥٨) فريد عبدالخالق، المصدر السابق، ص من ١٠٩ - ١٠.

(١٥٩) نفس المصدر، ص من ١١٣ - ٥.

(١٦٠) للشعب، ٢٥ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف القرضاوي، «الشهيد سيد قطب ومشكلات الحياة المعاصرة»، ص ٨، ع ٣٦٤. مع

ملاحظة أن يوسف القرضاوي يكسب عيشه في بلاد الخليج.

(١٦١) للشعب، ١١ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف القرضاوي، «ملاحظات وتمحيبات على آراء الشهيد سيد قطب»، ص ٨، ع ٣٦٢ ويبدو من تسليط هذا الهجوم أن عمر التلمساني كان يفرض حظراً على الهجوم على سيد قطب، وانتهى هذا الحظر برفاته.

(١٦٢) الشعب، ٢٥ نوفمبر ١٩٨٦، يوسف القرضاوي، الشهيد سيد قطب ومشكلات الحياة المعاصرة، ص ٨، ع ٣٦٤.

(١٦٣) محمد توفيق بركات، سيد قطب، خلاصة حياته، منهجه في الحركة، النقد المرجح إليه، دار للترهيد، بيروت د. ث، ص من ١٨١ - ٢. حيث يشير إلى الهجوم على سيد قطب لمهاجمته الفقه في دعوته إلى دفع الحركة.

المراجعات

[٢٦] طاهر عبد الحكيم .. سيرة حياة، احمد بها، الدين شعبان.

[٢٧] من أين يبدأ تاريخ مصر الحديثة؟ [٢٨] طاهر عبد الحكيم .. المفكر شاعلا، ا. ب. ش.

[٢٩] من أقوال طاهر عبد الحكيم، صاجتنا إلى وعي نقدي.

طاهر عبد الحكيم المفكر فاعلا

أحمد بهاء الدين شعبان

سيرة حياة

- ١٩٨٤ حصل على شهادة الدكتوراه من المسريون عن بحث بعنوان «الشخصية الوطنية المصرية»، وأسس مؤسسة «الفكر» للدراسات والنشر.
- عام ١٩٨٦ عاد إلى أرض الوطن، حيث أسس دار «فكر» للنشر.
- توفي في ٢٠ أكتوبر ١٩٩٤ بالقاهرة.

أهم أعماله:

(في الوقت الضيق الذي أتبع أمكن الحصول على هذا اللبث الذي يحتاج للتدقيق والاستكمال).

أ - الكتب:

- ١ - اضطهاد الزوج في أمريكا، دار الفكر - القاهرة - ١٩٥٨.

- من المساء انتقل إلى جريدة الجمهورية حيث عمل محرراً سياسياً بها.
- اعتقل عام ١٩٥٩ وأطلق سراحه عام ١٩٦٤.
- انتقل عام ١٩٧١ إلى بيروت حيث أسند إليه قيادة مركز التخطيط الفلسطيني للقابع لمنظمة التحرير الفلسطينية.
- من ١٩٧٥ وحتى ١٩٧٨ عمل بمركز الدراسات السياسية التابع لجريدة الثورة في بغداد.
- ١٩٧٨ انتقل إلى باريس.

- ولد في ١٥ يناير عام ١٩٢٩ بقرية القباب الصفري دكرنس - بمحافظة الدقهلية.
- أتم دراسه الأولية، وحتى الثانوية بالمنصورة.
- درس بأداب القاهرة حيث تخرج حاصلاً على درجة الليسانس، مخصصاً في الأدب الإنجليزي، العام الدراسي ١٩٥٠-١٩٥١.
- درس اللغة الإنجليزية بالمدارس الثانوية بداية من مدرسة «سعود الثانوية» قبل أن يلتحق بجريدة المساء، صحفياً فيها، مع بداية إنشائها.



هنا منزل يسكنه عامل السج فرديج تاى هو وابنته وزوجها وأطفالها الثلاثة... لم يبق غير الجد والحفيد

٣ - مجلة التضامن، صوت الحركة الوطنية الديمقراطية المصرية، بيروت ٧٩ - ١٩٨٢.

٤ - مجلة «فكر» - باريس/ القاهرة ٨٤ - ١٩٩٤.

٥ - مجموعة ضخمة من المقالات والدراسات منشورة في صحف القاهرة (وخاصة النساء والجمهورية)، وصحف بيروت (وخاصة السفير)، والعديد من الدوريات العربية والأجنبية.

٦ - مساهمات فكرية في ندوات ومؤتمرات ومناظرات سياسية في مصر والمنطقة العربية وأمريكا في عديد من الدول الأوروبية.

٧ - «حول حسيب تششرين والتسوية الأمريكية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - ١٩٧٦».

٨ - «الشخصية الوطنية المصرية - قراءة جديدة لتاريخ مصر» - دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع - القاهرة/ باريس - ١٩٨٦.

ب - الأعمال :

١ - التقارير الاستراتيجية لمركز التخطيط الفلسطىنى - أوائل السبعينيات.

٢ - التقارير الاستراتيجية لمركز دراسات دار الثورة للنشر - بغداد - أولخر السبعينيات.

٢ - كتاب عن التجربة الضاللية الليتنامية، تجميع لمقالات منشورة بصحف القاهرة عقب هزيمة ١٩٦٧.

٣ - ترجمة لتقرير لى ذوان، سكرتير حزب العمل الفيتنامى - بداية السبعينيات.

٤ - «الأقدام العسارية»، عن تجربة الشيوعيين المصريين فى السجون الناصرية، بيروت.

٥ - «الحركة الوطنية الديمقراطية لطلاب مصر» - كتابان - بيروت - ١٩٧٢.

٦ - خطوة خطوة: من العدوان إلى الردة، بغداد - ١٩٧٥.

طاهر عبد الحكيم المنقار



تعكس الحياة الشرية للراحل الكبير طاهر عبد الحكيم، بصورة جلية، بانوراما مكتملة لنضال جيل ومبادئه، ولعطائه وتضحياته، هذا الجيل الذي رأى الحياة في السنوات التي أعقبت مراحل نهوض وأجهاض ثورة الشعب المصري عام ١٩١٩، وما وعبه السياسي واكتسب رؤيته الفكرية، وهدد انحيازه الأيديولوجية من خلال معارك الصراع الوطني ضد المحتل البريطاني وحلفائه من الأقليات الحاكمة المستقلة، فألقى بثقله في صف الشعب وقضاياه، ولم يدخر وسعاً في سعيه الدؤوب من أجل نصرة الوطن والدفاع عن مصالحه، ودفع ثمناً غالياً - دون أن يضيق صدره أو يتبرم أو يتاجر بتاريخه - جزاءً لهذا الموقف النبيل، فحق لهذا الجيل، وقد رحل منه من رحل، أن تحنى هاماتنا له إجلالا وتعظيماً، مهما اختلفنا في تكوين مواقفه، أو تقدير إنجازاته، ومهما تباينت بنا السبل، وتنازعنا الاتجاهات.

لم يكن الراحل الكبير مجرد ممارس للفكر أو السياسة، أو هادئ مكتسب منها... إنما كان العمل النضالي والعمل الوطني - بمعناهما الأشمل - حرفة وحياته، وهب ذاته لقضيته، ومنح كيانه لما آمن به، ولم يقدم تنازلاً أو يهادن فيما اعتقده صواباً، فكان له عشرات الأعداء ومئات الأصفياء والمحبين، أجمعوا جميعاً على أنه - في كلتي الحاليتين - كان رجلاً يبعث على الاحترام، ويحوز الثقة، ولم ينكر عليه إنسان جهده المتواصل أو قدراته المميزة، هو الذي تابع بعين ثاقبة، قادرة على سبر أغوار الحوادث، ويتعمق يشي بمفاته البديان الفكرية وصلادته، كل ما كان بطراً على الواقع المعيش من تطورات، وأمسدت نظيرته الشاملة لكي تحيط - بنفاذ بصيرة عن نظيره - بكل ما ولم يوظفنا من تغيرات، وبالعالم من انقلابات، فاستطاع من خلال امتلاك أدوات التحليل المنهجية، الجدلي، أن يبلور رؤية متماسكة، ومنظوراً فكرياً متسقاً، يدمش الأمر عند الرجوع إليه - بعد مرور سنوات عديدة - من دقة توقعاته وصواب استنتاجاته، حتى لتكاد تطابق على ما يحدث الآن، رغم أنها كتبت منذ أعوام تروى على عقدين من السنين.

حين كان اللقاء بالناسيل والمنكر الوطني الكبير، طاهر عبد الحكيم، للمرة الأولى، في الشهور القليلة التي أعقبت هزيمة ١٩٦٧. كان مناخ الهزيمة القاسي، يحط كالصخرة الثقيلة فوق صدور كل أبناء مصر، ويستشعرون مرارة مذلة في حلوهم جميعاً، وفي ظل جو من الكآبة والسونوية والإحساس بالعار والخزيان من عنف الصدمة ووطأة المأساة، الكارثة، انبثقت شعلة من النور وفتحت طاقة للأمل، تجسدت في روح التحدي والإصرار على الصمود لدى أبناء

الشعب البسطاء.. الذين خرجوا بالصدر الأعزل يصدون المومارة، ويتصدون لاجتياح التحار الجدد، ويثبتون مجددا معدن هذا الشعب النبيل، مؤكدين على أن الهزيمة لن تمر، وأن ليل الاحتلال سينتهي ذات صباح، وأن مصر باقية أبدا ولن تموت، وألنا وإن كنا قد خسرنا معركة، لكن الحرب مستمرة.

على أن صدمة الهزيمة كان وقعها مضاعفا بالنسبة لأجيال الشباب الذين تفتحت مداركهم على الماكينة الإعلامية الهادرة وهي تطنطن بالنصايع، وتنفخ بالون الأكاذيب، حتى انفجر، فانتبهت قطاعات منهم، من جيل «الثورة» كما أطلق عليه، للبحث عن أداة جديدة للضلال، وعن سبيل مختلف لمواجهة الفجوة الجاثمة.. كانت ظواهر ثلاث قد أخذت تلوح في الأفق، وتطرح بعضاً من علامات الطريق الجديد: (١) انبثاق المقاومة الفلسطينية المسلحة من رحم الهزيمة، وخاصة بعد صمودها البطولي في معركة الكرامة. (٢) الصمود الأسطوري للشعب الفيتنامي البطل في مراجعة أعلى القوى الفاشية التي شهدا تاريخ البشرية: الولايات المتحدة الأمريكية. (٣) الاستشهاد التراجمي لأرستوستش جيفارا، الثائر الكرني المثل، الذي جسد بحياته ومماته ملحمة الثورة في أرقى أشكالها.

وفي الوقت الذي كان البعض من أركان النظام وكتابها، يشكك في جدوى مناصرة أمريكا أو الاصطدام بها، إدراكا لطبيعة «المغفريات» الألمانية الجديدة، المزعومة ويمهدون الطريق أمام موجات الهزيمة باتجاه العدو الصهيوني.. كان **طاهر عبد الحكيم**، ضمن ثلة من رفاق «المسيرة العسيرة» من كبار مثقفي ووطنيين مصر، يتصدون بقوة الفكر والنظم والكلمة لهذه الدعاوى الخطيرة، ويجوبون البلاد من أقصاها لأقصاها

مديرين بإمكانية الانتصار، وقدره الشعب المصري على تجاوز محنته، وهزيمة الهزيمة التي لم يكن له يد فيها.

في تلك الآونة كان **طاهر ديناوي**، لايبداً، يتحرك في كل موقع كتابي ومحاضر ومثكراً بقيمة النضال وضرورة تحدى الهزيمة، وممتدحياً خبرات نضال الشعب الفيتنامي البطل (وقد كان من أوائل الصحفيين المصريين والعرب الذين زاروا فيتنام وكتب عن كفاح شعبها) في ملحمة كفاحه الأسطوري ضد آلة الحرب الجهنمية الأمريكية.. لقد استخلص **طاهر** من هذه التجربة الدامية حقيقة بسيطة وعميقة في آن، راح يتبناها ويشرح بها: إن إسرائيل ليست هي العدو وحدها، وإنما رأس الأفعى، والعدو الأساس هو من يقف خلفها ويمدها بكل أسباب الحياة: الولايات المتحدة الأمريكية والمراكز الإمبريالية الغربية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن إسرائيل عدو قوى لكنه ليس عدواً أسطورياً، وهو عدو مدجج بالصلاح لكنه عدو يمكن هزيمته، تماماً كما يفعل الفيتناميون، حيث يمزجون - كل يوم - أنف أميركا في وحل الهزيمة، رغم لفارق الشاسع في موازين القوى «المادية».

لكن **طاهر عبد الحكيم** كان يرى ضرورة توفير شرط أساس حتى يتمكن الشعب من التصدي للمعتدين ولحاق الهزيمة بهم. هذا الشرط هو الديمقراطية: الديمقراطية الحقيقية لأبناء الشعب التي تصلهم القوة على المواجهة والقدره على التصحية، فالخائفون لا يحاربون، والمكبون لا يمكن أن يصنعوا الانتصار. كانت تجربة **طاهر ورفاقه** بـ «الأقلام» العارضة، المكبلة، والأقواء المكسمة، وعلامات سياط الزبانية على الظهور، كاملة في وعيه.. فراح يدعو لإطلاق

سراح أبناء الوطن الأوفياء لمواجهه المحتلين، وملحهم الحقبة والسلاح لكي يتصدوا للمومارة الزائفة، ومع هذا، فهو، على عكس آخرين كثيرين، كان حريصاً على ألا يشتهر بالنظام الوطني في محنته، وعلى ألا يستغل صوته في طعنه في الظهور، مثلما فعل العشرات من أبناء ذلك النظام نفسه، الذين سرعان ما انقلبوا عليه، وباعوه لأعدائه بأخص الأثمان.

وخلال «المرحلة البيروتية»، التي وابتك بدايات مخططات الصلح مع العدو الصهيوني، بكل ما محنته من تحولات، واحتوته من مخاطر، لم يهبط **طاهر** أبداً يركن إلى الصمت، وإنما ظل صوته قوياً وفعالاً من خلال عشرات المقالات والكتب والدراسات، ومن خلال مجلة «التضامن»، التي أسسها وأشرف على تحريرها، محذراً من الهزيمة التي ستفقد لها مصر والشعوب العربية إذا هي استكانت لمخططات الأعداء، والأخوة الأعداء أيضاً، فاضحاً بقوة لا تعرف المهادلة زيف الادعاءات الوردية والوعود الهلامية المقدمة إلى الجماهير لتحذيرها وحرف انتباهها عن جادة الطريق.

وفي كتابات هذه المرحلة، بلغ أسلوب **طاهر عبد الحكيم** في الأدب السياسي ذروته، إنه أسلوب «ساحق ماحق»، حسب التعبير الرياضي الشهير، كتابة تصيب كبد الحقيقة، وكلمات تنذب إلى غايتها مباشرة، في بناء محكم صلب القوام لا يهتريه الوهن ولا يداخله ضعف، واحة وإمحة عسيرة على المقاومة، وسطور لا تحفل بالمحسنيات البيديية، ولا يعنيه في شيء اللزخرف اللفظي، أما ما تهتم به فقط فهو الموضوع: الموضوع، الموضوع المضىء، البسيط، القوي، الواضح الذي يحفل للجميع، ولكل حسب مستوى

فهمه، فبمساً من ضوء الحقيقة المقدس، وهو ما يتبدى لذا بجلاء في كتاباته الكثيرة في تلك الآونة وأبرزها .. سلام كامب ديفيد، وخطوة بخطوة من العدوان إلى الردة، ومن قبلهما «هرب تشرين والتسوية الأمريكية».



في مسيرة طاهر عبد الحكيم محطة مهمة، وعلامة بارزة من علامات حياته.. تلك هي فترة الخفلة بالدورة الفلسطينية، والمشاركة في تحديد مساراتها الاستراتيجية.

كان إيمان طاهر بالكفاح المسلح ضد العدو الإسرائيلي، باعثاً له على التقاط الأهمية القصوى، والدلالة التي لا تخفى، لبداية الانطلاقة العمسيرة للحررة الفلسطينية. لقد أدرك بحسه الوطني، وفكره الثاقب أن هذه الظاهرة سيكون لها أثر لا ينكر في مسار الأحداث، فاندفع بكل قواه، واضعاً طاقته الكاملة، وقدرات ذهنه الكبيرة في خدمتها، محاولاً المساهمة في ترشيد خطواتها، وتحديد علامات سيرها وسط حقول الأنعام المنتشرة، فأخذ عبر موقعه بمركز التخطيط الفلسطيني - يدرس أحوال الضررة، وظروف حركتها، والملازمات التي تحيط بها من كل جانب، ويقدم في دراسات معمقة، ذات طبيعة تحليلية موضوعية رصينة، توصيات تسهم في نجاح مواجهتها اليومية للمؤامرات التي

تحيط بها من كل جانب، وظل هذا المحور - محور التضامن التضاللي مع الشعب الفلسطيني، والإيمان بعدالة قضيته وبحقه الطبيعي في وطنه، وفي أهمية البندقية الموجهة للعدو والتي يحملها أبناء الشعب - ظل هذا المحور أحد ملامح موافقة اللابئة، حتى بعد أن غادر بيروت في أعقاب غزو إسرائيل لها عام ١٩٨٢، متجهاً إلى فرنسا حيث بدأت مرحلة جديدة من مراحل حياته.



على مدى عمر طاهر عبد الحكيم، كان إيمانه بالدور الخلاق للفكر، حامل رسالة الفكر والثقافة، وبأمانة القلم، عميقاً ومحورياً في حياته.. وكان هذا هو الدافع من وراء إنشائه لمؤسسة «الفكر»، للدراسات والأبحاث، والتي بدلت ممارسة نشاطها أوائل عام ١٩٨٤ من باريس، وكانى بها نوع من أنواع الاستطعام المتجدد لمسيرة رائد مسيرة التنوير للحديدة، رفاعة الطهطاوى السليم، وقد صدرت عن هذه المؤسسة مجلة فصلية باسم «فكر»، أنشئت دار للنشر بالإسم ذاته أيضاً، انجازت انجيازاً واضعاً، إلى الوطنية المفتحة الوائقة، والعقلانية الممتلئة للرشيده، وإلى كل ما يرفع من قيمة الثقافة ويعلى من قدر الوعي، ويمجد قيم الخير والجمال والإنسانية.



اختلفت مع الراحل الكبير حول موقفه من اتفاقية غزة - أريحا، التي وقعها الرئيس الفلسطيني ياسر عرفات، مع الإسرائيليين.. كنت من أشد معارضيه استناداً إلى رؤية موضوعية لإسرائيل ودورها واستراتيجيتها في المنطقة، وكان هو من المؤيدين الهادئين لها استناداً إلى مقولة: «ليس في الإمكان أبدع مما كان، وأن الخيارات المتاحة أمام الفلسطينيين تضيق يوماً بعد آخر». وفي آخر زيارة جمعنا، أهدني نسخة من كتاب مشترك، للأساتذة نادية رفعت ولي، حول هذه القضية، وتناقشنا لفترة حولها، وأشهد أن حوارنا واخلافه كان رصيداً وموضوعياً، وودوداً أيضاً.. وتصادفنا على الانتهاء مجدداً ليبلغنى رأيه في الكتاب بعد الانتهاء من قراءته.. لكننا لم نلتق ثانية وإنما بلغنى نعيه.



«كل من عليها فان»، هذا هو عزائنا الذي لا عزاء بعده.. لكن من قال بأن طاهر عبد الحكيم قد مات، أو أنه معرض للقاء.. إن الوطنيين الكبار، والمثقفين الكبار، والكتاب الكبار، الذين هم من قامته طاهر عبد الحكيم لا يموتون ولا يفنون.. إنهم باقون أبداً طالما بقى أفكارهم ومبادئهم.. وقد كان طاهر عبد الحكيم - بكل المقاييس - مناصلاً حقيقياً واستاداً من طراز فريد، وسيظل صوتة يرن في أسماعنا مشيداً بقدرته هذا الشعب، واستحقاقه لحياة أفضل، ومستقبل أكثر إشراقاً.. فهكذا تكلم طاهر عبد الحكيم. ■

طاهر عبد الحكيم المفكر فاعلاً

من أين يبدأ تاريخ مصر الحديثة؟

الإسهام الفكري لطاهر عبد الحكيم في دراسة تاريخ مصر

قاحتوت قائمة الاجتهادات النظرية لطاهر عبد الحكيم مجموعة متعددة من الاهتمامات طالت الفكر السياسي والاجتماعي والأدب السياسي والبحث الاستراتيجي، وقد انصب جل اهتمامه - خاصة في الفترة الأخيرة من نشاطه - على محاولة استجلاء العناصر الفكرية والاجتماعية المكونة للحسيج الشعب المصري الفريد، والارتكاز عليها كأساس لعملية إعادة البناء الشاملة المطلوبة..

ويعد كتاب «الشخصية الوطنية في مصر - قراءة جديدة لتاريخ مصر» الذي أعده كرسالة علمية نال بها شهادة الدكتوراه من السربون، ثم أصدره فيما بعد في كتاب (عام ١٩٨٦) إسهامه الفكري النظري الكبير في هذا المجال.

ويبض تصور طاهر عبد الحكيم، لتاريخ شعب مصر، على أساس المفهوم المادي لتاريخ الذي يعتبر أن «التاريخ الحقيقي لأي مجتمع هو تاريخ هذا الصراع بين قوى الإنتاج، أولئك الذين يعملون فعلاً وبين علاقات الإنتاج، أي العلاقات الاجتماعية الموصلة على ملكية أو عدم ملكية وسائل الإنتاج»، وعليه، يستعرض تاريخ الشعب المصري لأن «الإنسان الذي يعني به التاريخ هنا ليس هو فقط الفرعون أو البطليموس أو الأخشيدي أو السلطان، وإنما المجتمع بأسره»، باحثاً في أعماق هذا الشعب، منقباً في أغوارها عن عناصر التطور لشخصيته، وأسباب قوتها ونواحي ضعفها، مستعرضاً تفسير بعض المفكرين الآخرين وأطروحاتهم.. (نمط الإنتاج الآسيوي في كتابات المفكر الراحل أحمد صادق سعد) ومستعرضاً تاريخ الشعب المصري منذ نشأة الدولة المركزية، وخلال توريثه الوطنية المسيحية، ثم مع دخول الإسلام للبلاد، وامتداد حركة التعريب، وحتى أفول الدولة المركزية.. وفي كل مرحلة من



مراحل هذا التاريخ التليد، كانت أدانة المنهجية الخاطئة وسيلته لاجتلاء عناصر الحركة الشعبية في نهوضها، وتراجعاتها، وفي بحثه عن مكونات هذه الحركة وتجلياتها الاجتماعية والاقتصادية ورموزها الفكرية والسياسية... وينتهي من هذا الاستعراض «البانورامي» الواسع، إلى طرح، ومحاولة الإجابة على السؤال المهم: من أين يبدأ تاريخ مصر الحديث؟

يعترض **ظاهر عبد الحكيم** على الآراء التي تتخذ من حملة نابليون بونابارت على مصر (عام ١٧٩٨)، كنقطة انطلاق للأسس تاريخ مصر الحديثة.

كما يرفض أيضاً الآراء التي تعود بها إلى مرحلة **محمد علي** ونظامه (عام ١٨٠٥)، ويرجع رفضه لهذين الرأيين إلى كونهما اعتمدا على مؤشرين أساسهما واحد، هو الارتكان إلى عامل الاحتكاك بالثقافة الغربية (عبر التجريكين) كركيزة لهذه البداية.

ويطرح **ظاهر عبد الحكيم**، بدلا لهما، اجتهادا آخر جديدا، يستحق الاهتمام، بناء على مجموعة اعتبارات من أهمها أن تاريخ أى مجتمع هو مجمل حركته للانتقال من شكل أدنى للتنظيم الاجتماعى إلى شكل أرقى، وعلى ذلك فإن الفارق بين القديم والحديث في التاريخ الاجتماعى يجب ألا يكون فارقا زمنيا أو كميا، وإنما هو بالضرورة فارق كمي: بين شكل أدنى من التنظيم الاجتماعى وشكل أرقى، وبين محتوى ثقافى لهذا التنظيم الاجتماعى مختلف، ومحتوى آخر مقدم... كذلك، فإن المجتمع، كظاهرة،

وأصدار التشريعات والقوانين] وعلى الجانب الثقافى حل الفكر الليبرالى العلمانى محل الفكر الشيوبرى الأوتوقراطى.

لاشك أن هذا الرأى الذى عرضنا له فى السطور السابقة عرضا أوليا مركزا رأى مهم يستحق المناقشة من كافة المهتمين بتاريخ مصر الاجتماعى والسياسى، وهو اجتهاد لم يلقه صاحبه اعتباطا وإنما دعمه بالحجة والمنطق وبغض من المعلومات، وبإعادة قراءة وتفسير للظواهر والتطورات المسبولوجية التى شهدتها بلادنا على مدى حقبة طويلة.

والتكريم الأساسى الذى يستحقه صاحبه هو إعادة قراءة هذا الكتاب القيم، ومناقشة ما احتواه من آراء غير تقليدية، ربما تكون خطوة على طريق إعادة الاعتبار للشعب المصرى، ولثقافته ■

يتطور بفعل الصراع بين مكوناتها الداخلية، والعوامل الخارجية تأثيرها مساعد أو ثانوى.

ومن هنا يقترح **ظاهر عبد الحكيم**، فى دراسته الموسعة التى أشرنا إليها إشارة عابرة فى السطور السابقة، نقطة أخرى لجداية تاريخ مصر الحديثة، هى النقطة «التي حدث فيها تطور فى نمط الإنتاج فى مصر، حينما حصلت قلة من المصريين على حق ملكية الرقبة للأرض الزراعية بمقتضى قانون المقابلة الذى أصدره **الخديوى إسماعيل** عام ١٨٧١، والذى ترتب عليه تشكل طبقة كبار ملاك مصريين، سعوا على أثر ذلك إلى أن تنتقل السلطة السياسية إلى أيديهم بخبرة شارك فيها العسكريون وكبار الملاك الممنونين (الثورة العربية ١٨٨١ - ١٨٨٢)، والتى أفرزت تغيرات مهمة فى البنية الفوقية الإدارية لحيث تغيرت اللائحة التشريعية - الدستور - لتعطى نواب الأمة حق الرقابة على سياسة الحكومة والتصديق على الميزانية،

طاهر عبد الحكيم

المفكر
نساء

من
أقوال

طاهر
عبد

الحكيم

إن أفضل من يعرض الفكر
إنسان هو صاحب الفكر ذاته .

وقد اخترنا مقتطفات من
كتابات سابقة، بعضها مر عليه
حوالي عشرين عاماً لكي نعاود
قراءتها، اليوم، بمقاسبة رحيل
كاتبها، ولكي نرى من خلالها كيف
رأى طاهر عبدالحكيم الأمور،
وكيف توقع مجرياتها، وكيف حل
ظواهرها، واستخلص استنتاجاتها.

حول مفهوم التاريخ:

ف مفهوم التاريخ الذي كرسه
المؤرخون الكولونياليون لم يفرز
لنا سوى مجرد «سيرة» هذا الفرعون أو
ذلك، أو قصة هذا الفاتح أو ذلك، سواء
كان هذا الفاتح فارسياً أو إغريقياً أو
رومانياً أو مولونياً أو أخشودياً أو أثيوبياً أو
عثمانياً ..

موضوع مثل هذا التاريخ هو أولئك
الذين حكموا مصر، وليس مصر نفسها :
مجتمعاتاً وشعباً .. وإن نجد في مثل هذا
التاريخ ما يساعدنا في التعرف على
المجتمع المصري كظاهرة حية تتحرك
وتتطور، أو على الأقل نجاهد من أجل أن
تتطور.

التصور الآخر للتاريخ، والذي نعتقد
أنه يقدم الجواب الصحيح على سؤالنا :
«ما هو التاريخ؟»، هو ذلك الذي يطلق من
أُن موضوع التاريخ هو الإنسان، ككائن
حي يتطور ويترقى، ليس بالمعنى
البيولوجي، ولكن بالمعنى الاجتماعي -
الاقتصادي - الثقافي، أي من زوايا
الكيفية التي يلج بها الإنسان احتياجات
حياته المادية، والعلاقات الاجتماعية
التي تنشأ من خلال عملية الإنتاج هذه،
والتعبير الثقافي عن هذا الكائن الحي
المتطور متمثلاً فيما يتوصل إليه من
معرفة، وما يصوغه من نظرة فلسفية إلى

العالم، ومتمثلاً أيضاً في مستوى التعبير عن نفسه من خلال الخلق الفنى والأدبى. الشخصية الوطنية المصرية ١٩٨٦ - ص ١٢ - ١٤.

المصريون

والدين

وتابع أروخ مصر للحديث تأتى دليلاً على أن الإنسان المصرى يحترق موقفه الدينى علاقة خاصة وفردية بينه وبين الله، وأنه كما يراض الوساطة فى هذه العلاقة فإنه على استعداد لتقبل مواقف سياسية واجتماعية، حتى وإن كانت على أسس غير دينية، مادام ذلك يحقق له مصالحه الاقتصادية والاجتماعية، فقد كثف المصريون بقوة حول القيادة العلمانية للثورة العرباوية رغم أن أول برامجها - أى بيان الحزب للوطنى الأول - كان ينص على أن هذا الحزب هو حزب سياسى غير دينى، وفقدت القيادة الدينية منذ ذلك الوقت، موقعها كقيادة سياسية، كذلك كثف المصريون اتفاقاً راعياً حول حزب الوفد وقيادته العلمانية، وعجز تحالف للسرائى الملكى مع القيادة الدينية للتقليدية (مشايخ الأزهر)، والقيادة الدينية السلفية الجديدة (الإخوان المسلمون) عن النيل من شعبية حزب الوفد، وبخاصة لدى الفلاحين، كما عجز هذا التحالف عن أن يقدم نفسه كبديل منافس للوفد فى قيادة الشعب. ومرة أخرى، لم تهتز شعبية جمال عبد الناصر لدى الغالبية العظمى من الشعب رغم العنف الذى تعامل به مع «الإخوان المسلمون».

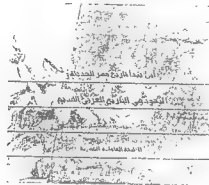
الشخصية الوطنية المصرية - ١٩٨٦ - ص : ٧٨.

طائفية ..

أم حركة ارتدادية

معدية للمجتمع ؟

النموذج التطبيقي الصارخ لاتعدلم الدقة والتجديد والوضوح فى فكرنا



غلاف العدد الأول من فصلية فكر التى أصدرها عام ١٩٨٤ من باريس ثم انتقل إصدارها إلى القاهرة.

الاجتماعى - السياسى هو ذلك الأسلوب الذى درج عليه المثقفون المصريون فى السنوات الأخيرة فى رؤية وتشخيص ذلك الاتجاه السياسى الذى يصبو إلى عودة المجتمع قريبا إلى الوراء، ولذى أصبح العنف وسيلته الأساسية لتحقيق دعوته، ولذى يحاول أن يبرر نفسه دينيا.

فلأن هذه الحركة السياسية للاحتضارية تحاول أن تبرر وجودها وأهدافها وسلوكها إسلاميا، وقع المثقفون فى الكمين الذى نصب لهم، فأسسوا الجماعات صاحبة هذا الاتجاه بالجماعات الإسلامية أو بالتيار الإسلامى، أى أسموها بما تحاول أن تبرر به وجودها وسلوكها، وأصبحت هذه التسمية الخاطئة نوعاً من الحماية أو الدفاع عن أصحاب هذه الدعوات المتخلفة وغير الحضارية. ومهما قيل فى تنقيذ دعاوى هؤلاء القوم، إلا أن التسمية التى خلعت عليهم أى الجماعات الإسلامية، تقرنهم بما يحمل له ملايين

الانس قدرا غير محدود من القدسية والإجلال، ألا وهو الإسلام وصار ما يكتبه المفكرون العقلانيون والمصريون ضد هذه الدعوة الارتدادية يصطبغ بصبغة اعتذارية دفاعية، حيث لا أسهل من تصديف كل موقف ضد هذه الجماعات بأنه موقف من الإسلام ذاته.

كمين آخر وقع فيه المفكرون حينما وقفوا عند بعض جوانب سلوك أصحاب هذه الدعوة الارتدادية واتخذوا منها عنوانا لنشاطات وأهداف هذه الدعوة. فلأسباب تكتيكية بحثة يحرص دعاة الارتداد على أن يفتعلوا من حين لآخر حوادث استكسك مع المصريين المسيحيين. ومن الخطأ الأول، أى تسمية هذه الجماعات الارتدادية بالجماعات الإسلامية يقع المثقفون فى الخطأ الثانى وهو تلخيص أهداف هذه الجماعات فى إحداث فتنة طائفية، وتصبح الطائفية، عنوانا دارجا للأدبيات المناهضة لهذه الجماعات.

الوضع فى لبنان يقدم لنا نموذجا حيا للطائفية، ومفهوما علميا واقعا للطائفية. فالتوائفة تجمع بشرى يرتبط بروابط العشيرة، والعائلات الكبيرة، وتتركز الطائفة فى بقعة جغرافية واحدة، وزعامتها هى دائما فى العائلة الأكبر والأقوى والأكثر ثراء. ولكل طائفة، أو بالأحرى لزعامتها مصالح اقتصادية وسياسية تحرص على أن تصورها وكأنها مصالح للطائفة بأسرها، وتعبئ الطائفة كلها لتحقيق هذه المصالح والدفاع عنها ولو من خلال صدامات دموية مع الأطراف الأخرى.

فى مصر لا توجد طوائف لها هذه المواصفات، فالروابط العشائرية لم تعد عنصرا من عناصر التشكيلة الاجتماعية، والإسلام فى مصر دين، والمسيحية دين، ولا يقسمان المصريين إلى كتلتين ذاتي مصالح اقتصادية وسياسية متعارضة.

السلطة حتى تضعف هيبتها في نظر المواطنين، مما يسارع - في تصورهم - إلى سقوطها في أيديهم، كذلك خلق حالة من التوتر والحمى يسهل فيها تعبئة وتجنيد أنصار وأتباع جدد - ثم هم يطرحون أنفسهم بذلك موضوعاً يحل بؤرة الاهتمام ..

نحن إننا بإزاء جماعات سياسية وليس جماعات إسلامية، إزاء جماعات تصادى المجتمع كله، وليس فقط المسيحيين في هذا المجتمع، تعادى الشعب كله وليس فقط المسيحيين في هذا الشعب .. جماعات تريد السلطة السياسية لتفرض الإرادة والتخلف على المجتمع، وليس فقط إثارة «فتنة طائفية»، ومن ثم ضرورة البقطة والحذر.

مجلة فكر - العدد ١١ - يناير ١٩٨٨

حاجتنا

إلى

وعى نقدي

ووصلنا إلى اليوم الذي أصبح فيه القبايض على إيمانه بهذه الأمة كمن يقبض على الجمر.

فوسط هذا التدهور الشامل، والدردي الذي لا سابقة له، يحتاج المرء إلى قدر غير عادي من الثقة والتمسك حتى يؤمن بأن ثمة طريقاً للخلاص، وثمة مخرجاً لأمتنا من المأزق الذي سقطت إليه .. ليس لأننا نفقد عناصر القوة والقدرة على أن نحمل مكاننا اللائق على خريطة العالم، لندمور، أو على الأقل نلثل قدرتنا على أن نتجاوز المحنة، وعلى أن نقام عملية الدفع بنا إلى الخلف والعالم من حولنا يتقدم ..

للقوانين الاستثنائية، وحالة الطوارئ، والمعتقدات، والمحاكمات السياسية هي التي تحكم الرقعة الأوسع من وطننا

خطوة .. خطوة مجددنا إلى الوحدة!

من يدرس أدبيات هؤلاء الارتداديين واعترافات إرهابيهم الذين وقعوا في أيدي العدالة، سيد أن حقد هؤلاء للناس وليس ضد المجتمع كله والمسلمين أساساً، وليس ضد المسيحيين، فهم يكفرون كل ممارسات المسلمين في هذا المجتمع ويكفرون الدولة التي ديلها الرسمي دستورياً هو الإسلام، ورماسهم وجهه إلى صدور مسئولين - من المسلمين - أو شخصيات عامة تدين بالإسلام .. إنهم يعاونون المجتمع بأسره، ويعاونون كل مؤسساته مدنية كانت أو دينية. إن المجتمع كله في نظرهم فاسد لأنه مجتمع «عصرى متقدم» ويريدون الارتداد به قروناً عديدة إلى عهود السلف الصالح، وأدانتهم لذلك هي السلطة، ووسيلتهم للسلطة هي العنف والإرهاب .. ومسا الاحتكاكات التي يفتلون بها من حين لآخر مع المصريين المسيحيين إلا مناوشات تكتيكية، تستهدف ضمن ما تستهدف خلق المزيد من المشاكل والمتاعب أمام

هذه المصالح الوطنية العليا وهي مصالح المسلمين والمسيحيين المصريين على السواء، ولكن ليس للمسلمين مصالح اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية موحدة خاصة بهم، كما أنه ليس للمسيحيين مثل هذه المصالح الموحدة الخاصة بهم .. مصالح الأثرياء المصريين مسلمين كانوا أو مسيحيين وأحداً، وهي الحفاظ على ثديسية الملكية الخاصة، وحرية الاستثمار .. بل وحرية الاستغلال للعالمين والمستهلكين .. ومصالح فقراء المصريين مسلمين أو مسيحيين وأحداً، وهي توفير لقمة عيش كريمة لأولادهم، مع ممكن وتعليم ورعاية صحية لائقة .. والاطمئنان إلى المستقبل ..

وليس كل المسلمين متمركزين في بقعة جغرافية واحدة .. كذلك ليس كل المسيحيين .. وليس هناك زعامة واحدة للمسلمين لها مصالح اقتصادية وسياسية متميزة تحاول أن تعين كل المسلمين من أجل تحقيقها، كذلك ليس للمسيحيين زعامة من هذا القبيل ..

ويقود الخطأ الثاني إلى خطأ ثالث حينما نحاول في الأدبيات المناهضة لهذه الاتجاهات الارتدادية عبارة «وحدة عنصرى الأمة» - إن الحديث عن عنصرين للأمة هو تسلیم بوجود طائفتين في إطار «الأمة»، وهو خضوع للمفهوم الذي يريد الارتداديون زرعه لأسباب تكتيكية، وهو أن الانتماء الديني أساس لتشكيل عنصر قومي، وهذا هو المفهوم الصهيوني نفسه، الذي يرى في اليهود أمة وشعباً على أساس ديني ويريد لهم وطناً ودولة على الأساس الديني. ليس للأمة في مصر عنصران .. وإنما عنصر واحد، إذا جاز استخدام كلمة عنصر - «المصرية» هي العنصر الوحيد للأمة في مصر وكل من في مصر، مصريون مهما اختلفت عقائدهم.

العربى.. والأكاذيب الجريئة هي ما يكتشفه المرء عندما يخدش الكلمات الكبيرة التي تصاغ بها البيانات والقرارات السياسية.. بل حتى دون ما حاجة لخدش هذه الكلمات.

وعادات المجتمع الاستهلاكي يجرى ترسيخها في بلاد لا تكتفح حتى ما يوازى ثلث احتياجاتها، وحيث الأسعار المستوردة من الغرب مع ما نمثوره معها من سلع تجلب معها معدلات متزايدة الارتفاع لتكاليف المعيشة، ومعدلات تضخم متسارعة الزيادة، ومعدلات إفقار قياسية للجماهير للكانحة في الريف والمدينة.. والإنسان العربى، في سعيه لتأمين مأكلا وملبس وسكن له ولأولاده، وكأنما أصابه الدوار فلا يعود يضى إلى أى مصير يقاد.

فى هذا الطاحسون المركب حيث يجرى دح عظام الإنسان العربى، تسحق أيضا كل القيم الثورية، ما كان منها أصيلا نوارثنا، وما كان منها جديدا طوره أبائنا وأجدادنا في معارك مزيرة خلال ما يزيد على قرن من الزمان.

وعديد من القوات مقنوح على العقل العربى، قنوات صربية وأخرى غير عربية، كثير منها، عربية كانت أو غير عربية، تدور وكأن نجمها واحد.. مسموم.. تصب من الأفكار والقيم ما تحاول به انقراض الوعى والوجدان، وإلى تكريس نظرة سطحية وغير علمية للأشياء، وغرس قضايا صغيرة وهامشية فى بؤرة الوعى، وطرد القضايا الجادة إلى هامشه.. حتى تستمر عملية دفعا إلى الخلف دون مقاومة.

هذا تبرز بشكل خاص مسئولية المثقفين.. والمثقفون فى بلادنا أصبحوا يشكلون فئة عريضة وكثيفة معا، ثقلها ملموس فى كل مناحى الحياة، ومسانها واضحة بجلاء فى الحياة الفكرية والأدبية



طاهر عبد الحليم



راياتها لتفرع رايات أخرى لا علاقة لها بشعوبنا إلا من زوايا أنها رايات قهر لهذه الشعوب، رايات غوغائية لا تسحق رغم كثير من الاختبارات العملية التي مزقت أقمعتها، وكشفت زيف كلماتها الكبيرة وعباراتها عالية الطنين.. وليس من المصادفة أن حياتنا السياسية تشهد منذ سنوات ظاهرة جديدة لم تكن نعرفها من قبل، أو على الأقل لم تكن على هذا القدر التي هي عليه الآن من التفشى والسفور، ولم تكن موضع شكوى عامة ومحل انتقاد عام كما هي عليه الآن: تلك هي ظاهرة التناقض بين القول والفعل، وبين الموقف العلن والممارسة فى الواقع.. حتى لقد نشأت أزمة ثقة حقيقية بين الجماهير، وبين ما يقال لها، سواء ممن يحكمونها، أو ممن يمارضون باسمها.. وهنا قمة المأساة.. أن تجد الجماهير نفسها بلا قيادة لتكلمتها مصادقية، وندواها يلقى الاستجابة الواسمة..

ولتجاوز هذه الأزمة فإن الدعوة إلى مراجعة الذات لن تكون أكثر من مناقشات أخلاقية تتلاشى أسدالها حتى قبل أن تصلطم بالعقائق المادية..

هؤلاء المثقفون.. الأفاضل الذين يرفضون حساب الريح والخسارة مطلقا لمواقفهم، ولا يعاملون إلا بحساب الصواب والخطأ.. الذين يحون قيمة وخطورة ما «يتسجون» من فكر، وما يتخذون من مواقف، ولا يلتزمون فى ذلك إلا بالحقبة، ولا يشعرون فى ذلك بالذمام إزاء سلطة أو «دوجما»، وإنما إزاء الناس والتاريخ.. هؤلاء، وهم ليسوا فئة، وإن بدوا كذلك فلأنهم مستثنون متباعدون.. هؤلاء هم القادرون على أن يرسوا الدعامات لجسر تعبر عليه أممنا أزمتها، وتخرج عبره من مأزقها..

هؤلاء هم السعاليون بتسليح الإنسان العربى بالقدره على تشكيل موقف نقدى من كل ما يطرح عليه، ومن كل ما يبراد

والفنية.. وأخطر من ذلك فى الحياة السياسية.

فى جو للردى الذى نميشه، وحيث كثير من المقاييس والمعايير قد اضطرب، واختلطت الأوراق، فإن المثقف الذى يقام ذاته، ويصمد لصفوف حسابات الريح والخسارة فى تحديد موقفه مما هو مطروح، أو فيما يطرحه، هو بلا شك إنسان قذ، وهو بلا شك عملة نادرة فى هذا الزمن الردى..

إنه مما يدعو إلى الحسرة والمرارة أن عدوى حسابات الريح والخسارة قد انتقلت إلى تلك القوى التي كان مفترضنا أن تكون نموذجا فى الانحياز إلى المبدئية ضد حسابات الريح والخسارة، والتي كان من أوابات مهامها أن تترى وتدرج على إخضاع المصلحة الخاصة للمصلحة العامة، وعلى أن تكون القضية العامة دائما الأولوية على القضية الخاصة الضيقة.. فكان أن خفصت هذه القوى

إسرائيل

ومهمتها

الدعوة للتعايش مع العدو الصهيوني تأتي معاكسة لتقاعسة عميقة بأن الكيان الصهيوني مخفر أمامى للإمبريالية مهمته ضرب حركة التحرر الوطني العربى، ومن ثم فالصدام حتمى بين الثورة الوطنية الديمقراطية العربية وبين الكيان الصهيونى.. الثورة الوطنية الديمقراطية لابد ستواصل مسيرتها، والكيان الصهيونى لن يتخلى عن وظيفته التى هى مجرد وجوده كعصا غلوطة للإمبريالية.. ومحاولة تبيض وجه الإمبريالية الأمريكية ودعوة العرب لتغيير مواقفهم منها هى محاولة تصندم بقناعة لا يمكن أن تهتز بأن الإمبريالية الأمريكية هى العدو رقم واحد لشعبا ولكل شعوب العالم، وأنها لا تريد أقل من أن يركع العرب جميعاً أمامها، وأن يتحولوا إلى أداة فى استراتيجيتها العدوانية على النطاق العالمى.

خطرة خطيرة من العدوان إلى الردة - ١٩٧٥ - ص ١٦٦

دفاعاً

عن

الوطن

إن واجب القوى الوطنية والتقدمية هو ألا تترك هذه الردة الجذرية تتقدم شبراً دون قتال، فذلك هو الأسلوب الوحيد الذى تستطيع به القوى الوطنية والتقدمية أن تعزّل زحف هذه الموجة الميميدية الارتدادية، وأن ترفقها، وتصريحها، وتعزلها، فذلك مهمام تكتيكية لابد من إنجازها لتوفير شروط مواتية لهوض وطنى ديمقراطى مضاد فى المنطقة، كما أن القتال على كل شبر، حتى ولو كان قتالاً أثناء تراجع، هو الوسيلة الوحيدة لتوحيد القوى الوطنية والتقدمية وشحذ تضاليتها، ولتوعية الجماهير وتضليلها،

مطبوعات المتضامن - ٥ -
صوت الفرجة الوطنية - ١٠ - يوزنطية المصرية

سلام كمب ديقيد

طاهر عبد الحكيم

لهم سياسات، وأصبح طابعه العام خلال العقدين الأخيرين أنه فكر يبرز سياسات، والفكر السياسى العربى، لم يعد يعطى كثيراً بالحقيقة العربية، ولا يجهد نفسه للإمسك بثباتها والانطلاق منها.. إنه ينزع غالباً للانطلاق من تصورات ذهنية..

فى الفكر السياسى العربى ككثير من الذلل، وقليل القليل من الإبداع.. وفى غالبيه يعتمد القياس لا المنهج.. ونزوعه العام هو التحليل لا التركيب.

لكل ذلك، لم تطلع علينا، حتى الآن، واحدة من مدارس الفكر السياسى العربى بريقة عمل جادة فيها، إلى جانب الرصد الدقيق والتحليل والاستنتاج، مقتدرحات عملية بهام واضحة مؤسسة على دراسة تفصيلية لمشاكل حركة التحرر الوطنى العربى، سواء على مستوى الوطن الواحد، أو على المستوى العربى الشامل.

مجلة فكر العدد الأول - يناير/ فبراير/ مارس/ ١٩٨٤.

صبه فى عقله ووجدانه.. فبمثل هذا الموقف النقدى يستطيع الإنسان العربى أن يواجه تلك الهجمة التى تستهدفه فى وعيه، ومشاعره، ومصيره.. بمثل هذا الموقف النقدى أيضاً يستطيع أن يردع كل لواء بالحق فى الاستبدادية، أو الوصاية الفكرية.. وأن يكسر تيه من يمارسون الإرهاب الفكرى عليه باستعراض «موسوعية» معلوماتهم، وأن يلزم ذوى الدلويا الحسنة بأن يدققوا ويمحصوا ما يريدون طرحه..

تشكيل هذا الحس أو الموقف النقدى ليس بالمهمة السهلة، فهو يحتاج إلى كثير كثير من المعرفة، فالإنسان لن يستطيع أن يستقبل أمراً ما بحس نقدى ما لم يكن بعرف كثيراً عن هذا الأمر، وعما يتعلق به.. هى أيضاً مهمة تحتاج كثيراً من الدرية والمران.. والدرية والمران لا يتأتان إلا فى مناخ من الحرية.. مناخ ليس فيه الخوف ولا التردد، وليست فيه تلك العراجل التى تسمح لأنواع معينة من المعرفة بأن نمر، ونرد أنواعاً أخرى.. مناخ يسمح لكل فكرة أن تعرض نفسها فى الدور حتى يمكن الحوار معها، فإما أن تبرر نفسها أو تتراجع..

وليس هناك ما هو أحق بحرية التعبير من أفكار تتعلق بمصير وطن وشعب..

وليس هناك ما يستحق حواراً وتدقيقاً مثل هذه الأفكار..

وليس هناك من يستطيع أن يشق الطريق إلى كل ذلك سوى كوكبة من متقنين «أفذاذ».

مجلة فكر - العدد ٥ - مارس ١٩٨٥.

مشكلة

الفكر

السياسى العربى

الفكر السياسى العربى توقف عن أن يكون فكراً يصنع سياسات أو على الأقل

وإعدادها لخوض معاركها الاستراتيجية عندما تتوفر الظروف المواتية لهجوم وطني ديمقراطي مضاد.

خطرة خطيرة من العدوان إلى الردة ١٩٧٥
ص ٢٠٠

أربعون عاما
على

قيام الجيئو الصهيونى

أربعون عاما مضت منذ سُرقت العصابات الإرهابية الصهيونية جانبها من أرض فلسطين وأقامت عليه دولة مسروقة أسموها دولة إسرائيل.. وعشرون عاما أخرى تكاد تنصهر منذ سُرقت هذه العصابات نفسها بقية أرض فلسطين، وكلها تشهد بأن ما سرقوه قبلا بالقتل والمذابح والتدمير، وبكل أنواع الإرهاب. يقف على أرض هشة، ولا يستند إلا إلى مجموعة من الخرافات والأساطير والأكاذيب، وإلى مساعدات بغير حدود من الإمبريالية الأمريكية التي أوصت منذ وقت مبكر بإقامة هذه الدولة المسروقة كمشغل أسامى لما يسمى بالمصالح الغربية فى المنطقة.

وما كان شيء من ذلك يصلح أبدا كمبرر وجود لدولة.. فالارتباط بالأرض على مر تاريخ متصل غير موجود، والجماعة الواحدة التى عاشت هذا التاريخ على هذه الأرض غير هناك.. بل جماعات وشرذم جاءت من مجتمعات بعيدة أخرى، ولم تأت من تلقاء ذاتها، بل استدراجها بمختلف الوسائل قيادة للحركة الصهيونية العالمية التى تعارفت مع كل الإمبرياليات ووضعت نفسها فى خدمتها من أجل أن تبني مشروعا إمبرياليا جديدا (من الليل إلى الفرات) فى زمن تتهوارى فيه الإمبرياليات ويجرى تصفيحتها. مشروع خرافى مثله خرافة أرض الميعاد التى انطلق منها هذا المشروع.

طاهر عبد الحليم

حول حرب تشرين والتسوية الإسرائيلية

الدراسة العربية للدراسات والنشر
مركز الدراسات والبحوث
١٩٧٥

مثل هذه الجماعات والشرذم التى لا تاريخ مشترك بينها، ولا تاريخ لها مع الأرض التى سرقوها، ولم تمض بعد سوى أربعين عاما لا تكفى أبدا لأن يكون لهم فيها أجداد وأجداد اختلط عرقهم ودمهم بهذه الأرض كما هو الحال مع كل شعب عريق، لا يمكن أبدا أن تكون لهم ثقافة مشتركة، أو حضارة أسهمت أجيالهم جيلا بعد جيل فى بنائها، اللهم إلا إذا تجاوزنا وقتنا إن ثقافتهم المشتركة تروم على مبدأ غير حضارى وغير إنسانى: ما أخذ بالقتل والذبح والتدمير والإرهاب، لا يمكن الحفاظ عليه إلا بمزيد من القتل والذبح، ويمزيد من التدمير والإرهاب.

وهكذا نجد هؤلاء المتعصبين يحتفلون بمرور أربعين عاما على جريمتهم الأولى بإظهار كم هم أوفياء لقيمهم المتأصلة: الإرهاب والجريمة. المصنفة الغربية وغزة أصبحت ميدان تدريب ولسع لشباب الجيئو الصهيونى فى كيف يكترون قذلة

وسفاحين - ليس لجنود يحملون أسلحة مثلهم فى جبهة قتال.. بل للنساء ورجال وشيوخ وأطفال عزل إلا من حجارة يقاتلون بها دفاعا عن أرضهم ووطنهم، وطلباً لحريتهم وكرامتهم الوطنية.

لسمع الصحفي الأمريكى أنطوانى وهو يروى ما قاله له إسحق رابين أثناء اللقاء فى مكتبه مع لويس، قال رابين: «إن اعتقال الفلسطينيين ثم الإفراج عنهم لا يثبت عليه شيء بعد أربعة عشر يوما هو غير مفيد، إذ إنهم بعد ذلك يشاركون فى المظاهرات، ولكن الأكثر فائدة هو أن كسر أيديهم وأذرعهم وسيقانهم، وبذلك لا يستطيعون على الأقل لمدة ثلاثة أشهر أن يشاركوا المظاهرات وقذفنا بالحجارة».

ولكن الأمر لا يقف عند ذلك، فهناك الرصاص الحى، والشهداء الذين تجاوزوا المائتين بسببه، وهناك الغازات السامة التى تستخدم ضمن الغازات المسيلة للدموع فتصيب الحوامل بالإجهاض، وتصيب كبار السن والأطفال بالهولم واختناق.

وإذا كانت ظروف - لسا هنا بصدد مناقشتها - قد فرضت على أحد منا أن يتعامل مع هذا الجيئو كدولة، فقد حان الوقت لتعاود النظر.. إننا بإزاء بؤرة تفرخ إرهابا وعنفًا بحقدا.. وهذه هى وظيفة وجودها - وخطرها ليس قاصرا على ما تصبه من إرهابها وحققها على الشعب الفلسطينى، بل هو يمتد أبعد من ذلك بكثير.. إذا كان كفر قاسم ودير ياسين وحر البقر قد أصبحت من الماضى، فإن بيروت ومفاعلات ترمز العراقي والعدوان الجوى على حمام الشط فى تونس (أكتوبر ١٩٨٥) والتهديد بضرب قواعد الصواريخ فى السعودية والعدوان الأخير على تونس لاغتيال أبو جهاد والتحالف مع جماعة قم فى إيران ضد العرب، وأصابعها الخفية

التي تحرك الجماعات المتطرفة والتي تمارس العنف والإرهاب باسم الدين.. كل ذلك يجب أن يحفزنا إلى مزيد من الحذر، فكل نهالون مع هؤلاء الإرهابيين، وكل تنازل أمامهم يفتح شهيقهم مزيد من الابتزاز والباطلة والعريضة والإرهاب.

نحن، ونحن فقط، المسلمون عن كبح جماح هذه البؤرة التخريبية الإرهابية، وإلزامها بأن تحيى وفق مثل وقيم الشعوب المحيطة بها والتي لا تريد سوى السلام والتفرد للكتيبة ومواجهة تحديات العصر.. أما المجتمع الدولي، فهو لا يملك أكثر من الإدانات الأدبية التي لا يعا بها قادة هذا الجيش الإرهابي.. وسيكون المجتمع الدولي أكثر من ممتن لنا لو فعلنا. وإننا إذا أردنا، لقدورين.

الرئيس الأمريكي الأسبق ريتشارد نكسون يتساءل فى كتابه الأخير ١٩٩٩ نصر بلا حرب: «لا أنهم كيف تستطيع مصر والأردن والسعودية والدول العربية الأخرى أن تعايش مع التهديدات الإسرائيلية بالعسودان، ومع التطرف الدينى فيه، وضباب حل ملهى».

ألا يكون الأولى بنا أن نطرح على أنفسنا هذه التساؤلات قبل أن يطرحها علينا رئيس أمريكي سابق؟.

مجلة فكر - العدد ١٢ - أبريل / مايو / يونيو ١٩٨٨

أهداف

الردة:

إن الردة اليمينية، والتي هى فى جوهرها تمكين للاستعمار الجديد الأمريكى، لا تستهدف السيطرة السياسية والاقتصادية وحسب، ولكنها تستهدف أيضاً غزو العقول، والسيطرة عليها، وهى مدعومة بخبرة الأجهزة الثقافية الإمبريالية، والقدرات الثقافية المحلية السوفالية للإمبريالية، إن تسعى لغزو



أن القرار السياسى العربى الرسمى، إما قاصر بحيث لم ير أن معركته ضد إسرائيل هى، ومعد اللحظة الأولى، معركة ضد الإمبريالية الأمريكية، أو أن هذه الحجة يستخدما القرار السياسى العربى فقط بهدف التبرير.

حول حرب تشرين والتسوية الأمريكية - ١٩٧٦ - ص: ٢٢٢

مؤتمر السلام:

إن مؤتمر السلام لن يكن محكمة تنظر فى نزاع على ملكية أحد العقارات، وتحكم لمن يقدم الأدلة التي تثبت حقه فى هذا العقار بملكه له. ولكن المفاوضات فى مؤتمر السلام هى عملية مقايضة: نحن نريد أراضينا التي يملك بها العدو، وطالما لا تريد الأنظمة العربية انتزاعها بالقوة، فذلك يعنى من جانبها تسليمها للعدو أولاً: بحقه فى أن يطلب ثمن كل قطعة أرض يريد أن يعيدها إلينا، وثانياً: بحقه فى أن يرضى ببيع قطع من أراضنا لنا وأن يملك بقلعة أخرى.. كما أن الوسيط وهو الولايات المتحدة سيطلب بمقابل لجهود التي يدهى أنه يخلها من أجل إقناع العدو بالتخلي عن هذه الأراضى.

أى أن محاولة استعادة الأراضى المحتلة عن طريق المفاوضات (إذا تمت) تتطلب دفع ثمن ربما يكون أعلى بكثير من الأرض المحتلة نفسها، لأن هذا الثمن لن يكون فقط التسليم ببعض الأراضى التي يصر العدو على أهميتها الاستراتيجية له، بل سيكون أيضاً ثمننا سياسياً، على حساب الاستقلال الوطنى، وعلى حساب مكاسب حققته الجماهير خلال نضالات طويلة، وسيكون على حساب القوى الوطنية والتقدمية التي تقاوم تقديم مثل هذا الثمن.

حول حرب تشرين والتسوية الأمريكية - ١٩٧٦ - ص من: ٢٢٢، ٢٢٣

العقول بالخرعيلات، وإن كانت لن تستبعد الخزعبلات تماماً كمادة لغزو العقول، ولكنها ستفعل ذلك أساساً بتقديم تصورات مغلوطة وشائنة للحقيقة العربية، وطمس الثقافة العربية للجادة، ما كان منها تراثاً، وما كان منها معاصر، والترويج لأنماط من الثقافة ترويض الذهن والوجدان لتقبل كل أمراض البرجوازية المحتصرة: الذاتية، وفقدان الإحساس بالمسؤولية إزاء الجماعة، وبالمسؤولية الجماعية، والسطحية، واللغور من القضايا الجادة.. واليعد عن القضايا العامة.

خطة خطرة من العسودان إلى الردة - ١٩٧٥ - ص من: ٢٠٢ - ٢٠٣

حجة واهية:

حجة أن الولايات المتحدة، تدخلت فى القتال فى مراحله الأخيرة، ومن هنا كان لا بد من وقف القتال وإعادة الحسابات، هى حجة واهية، وهى تكشف

إن إسرائيل لو كسبت اعتراف كل الدول العربية بها، فإن ذلك أن يساوى حصولها على اعتراف فلسطيني بها.. لأن ذلك هو الذي يضمن ألا تهددها ثورة وطنية فلسطينية أخرى قد تعود لتتفجر إذا ما حدثت تطورات ثورية جديدة في المنطقة العربية. رؤية جهة تطرح على الثورة فكرة إقامة دولة على الأرض المحتلة بعد عدوان ١٩٦٧، كلها أو بعضها، إنما تريد أن تكرر مع الثورة الفلسطينية التكتيك نفسه الذي اتبع مع الأنظمة العربية:

إن الثورة لو قبلت بهذه الفكرة، فذلك يعنى من حيث العبدأ الاعتراف بشرعية وجود دولة إسرائيل على جانب من الأرض الفلسطينية. ووقت أن تصنع الثورة علفها فى هذه والمصيدة، كما وضعت الأنظمة العربية علفها فى ومصيدة، الحل السلى سيكون عليها أن تقدم التنازل تلو الآخر من أجل تحقيق هذا الهدف، حيث سبدو أى تنازل بعد ذلك ضللاً بالقياى إلى التنازل الأول، أى قبول الفكرة، كتضمن الاعتراف بشرعية الوجود للصهيونى، فاما مظما أصبح من الهين على الأنظمة العربية أن تقدم التنازلات بعد التنازل الخطير الأول فى قرار مجلس الأمن (أى الاعتراف لإسرائيل بحق الوجود المستقل داخل حدود آمنة دون تهديد بالحرب أو بحالة الحرب)، واستقراء للتكتيك الذى اتبع مع الأنظمة العربية لابتزاز التنازلات منها فى محاولة لتحقيق فكرة على ورق(قرار



ثم: حتى تكون الدولة الجديدة دولة مسالمة حقاً فإنه لا بد من أن تكتفى بقوات شرطة دون قوات عسكرية.. أو على أحسن الفروض تحديد قواتها المسلحة ونوع تسليحها..

وكل ذلك يجب أن تتضمنه معاهدة بين الجانبين.. كل ذلك والأرض التى مفروض أن تقام عليها تلك الدولة لا تزال فى يد العدو.. وحيث أنه هو الذى سيمنع وهو الذى سيملى شروطه، هو الذى يحدد التنازلات المطلوبة.

ومع كل تنازل من جانب الثورة ستكون هناك خلافات، وصراعات، ونفقت.. وفقدان لثقة الجماهير.. حتى إذا ما وصل كل ذلك إلى مرحلة معينة صار من السهل على العدو أن يتراجع، وأن يقيم تلك الدولة ويضع على رأسها عملاء مأمونين (إذا كان من الضرورى إقامة مثل هذه الدولة.. ومع ملاحظة أن العدو فى النهاية لا يمكن أن يسلم مثل تلك الدولة لفئة لها معه سجل من الصراع المسلح، وحققت مكانتها من خلال نشاط ثورى). وإذا لم يكن من الضرورى من وجهة نظر العدو إقامة مثل هذه الدولة، فإنه من السهل القضاء على ما تبقى من الثورة بعد كل ما ستمر به من صراعات وتمزقات، ويصفى كل ما تبقى من القضية كمشكلة لاجئين. بذلك تفسر الثورة نفسها وقضيتها دون أن تكسب الدولة، ويكسب العدو الاعتراف الفلسطيني دون أن يعطى أرضاً أو دولة. ■

حرب تشرين والتسوية الأمريكية -

١٩٧٦ - من ص: ٣٩ - ٤١.

مجلس الأمن) نستطيع أن نتصور الأمور على هذا النحو:

تقبل الثورة بفكرة إقامة دولة فلسطينية (على أرض لا تزال فى يد العدو) ثم: إن الدولة الجديدة يجب ألا تشكل تهديداً لدولة إسرائيل.. أى لا بد من تنازلات إقليمية لأغراض استراتيجية.

ثم: لا بد من تعيين الحدود بين الدولتين.. حدود متعرف بها.

ثم: ماذا سيكون عليه وضع بعض المستوطنات التى أقيمت.. لا بد من الاتفاق على ذلك.

ثم: هناك علاقات اقتصادية حيوية بين الدولتين ولا بد من إقرارها وتنظيمها.

الإيقاعات والرهوك

١٢٢ قصائد، شعر: عبد الرزاق عبد الواحد. ١٦٦ البيت، قصة، عالية ممدوح.
١٧٠ إحدى القصائد ما قبل الأخيرة، قصة، ميسون ملك. ١٧٢ كفاية من نوع
خاص، قصة لؤي عبد الإله. ١٨٠ الغياب، شعر: فاروق سلوم. ١٨١ شائد
الشيء .. يعطيه، مسرحية، حسب الله يحيى. ١٨٧ البلاد الغائبة - قراءة في
مجموعة «حين للبلاد» لجميل حتمل: شعبان يوسف. ١٩٠ وردة .. وردة حمراء،
قصيدة: جميل حتمل.

على الرغم من الظروف الصعبة التي يعيشها العراق إلا أن مبدعيه - تذكر - لا يزالون ينتجون.

قصة عبد الرزاق عبد الواحد

كُتِفَ دُمُوعَكَ

أَنْتِ النَّصِيفُ طَوَالَ عَمْرِكَ بِالْجِدَارِ لَكِي يَمُرُّو!

صَبَقَ مَمَرُ الْخَوْفِ ..

يَا مَا كَانَ جِلْدُكَ يَقْشَعُرُ

وَتَصْرُ أَنْ يَمَضُوا بِدُونِكَ لِلْأَمَانِ، وَيَسْتَقْرُوا

دَعِهِمْ يَمُرُّو!

دَعِهِمْ،

فَلَيْسَ بِكُلِّ مَا عَاشُوهُ بَارَقَةُ تَسْرُ

حَتَّى رِضَاهُمْ عَنْكَ مَرًّا

يَا مَا أَصْرُوا

وَالْأَرْضُ تَوْشِكُ أَنْ تَخُونَكَ

أَنْ يَخْلُقُوا بِأَعْزَ مَا مَلَكُوهُ دَرْبَ الْمَوْتِ دُونَكَ

وَضَعُوا صُدُورَهُمْ عَلَى الْأَبْوَابِ،

١ - هُمُ كُلُّ زُهْوكِ

كُتِفَ دُمُوعَكَ

فِي مِثْلِ عَمْرِكَ،

لَا يَجُوزُ لِمَنْ يَرُوعُ أَنْ يَرُوعَكَ!

سَكُونُ مَوْجَعَةٍ نَشَرَتْ عَلَى عَوَاصِفِهَا قُلُوعَكَ

وَرَكِبْتَ بِحَرِّكَ ..

لَمْ تَسَلْ زَانًا

وَلَمْ تَسْتَرْ ضُلُوعَكَ

وَرِحَلْتَ ..

لَمْ تَوْفِدْ شَمُوعَكَ

مَنْ ذَا سَيْمَالُ

أَوْ سِيرْقَبُ بَعْدَ أَنْ تَمْنَى رَجُوعَكَ؟

هنا - على صفحات القاهرة - مختارات من القصص والأشعار العراقية الجديدة.



ان يكسروا يوماً صدوعك!

كنكف دموعك

فى مثل عمرك،

لا يجوز لمن يروعك

أن يروعك!

■ ■ ■

٢ - لا تطرق الباب

لا تطرق الباب.. تدرى لثم رحلوا

خذ المفاتيح وافتح ألبها الرجل!

أدرى ستذهب.. تستقصى نوافذهم

كما دأبت... وتسعى حيثما دخلوا

واحتضنوا شجونك

ورأوا دبيب الموت نصب العين،

ما لفتوا عيونك!

كانت خرافتهم تدق،

وتسميت لكى تصونك

هم يعبدونك

تدرى،

وتدرى أنهم من صفرهم كانوا دروعك

وزرعت.. لم يطأوا زروعك

وتصدعت بك ألف موجة

فما نكأوا صدوعك

هم كل زهوك

لا تخف..

تراقبُ الزَّاد... هل ناموا وما أكلوا؟

وتطفئُ النُّور... لو.. لو مرةً فعلوا!

وفيك ألف إبتهالٍ لو نسوه لكى

بهم عيونك قيل النُّوم تكتحل!

•

لا تطرق الباب.. كانوا حين تطرقها

لا يذليون إليها.. كنت تفعل

ويضحكون.. وقد تقسو فتشتمهم

وأنت فى السر مشبوب الهوى جذل!

حتى إذا فتحوها، والتقيت بهم

كادت دموعك فرط الحب تنهل!

•

لا تطرق الباب.. من يومين تطرقها

لكنهم يا عزيز الشَّيب ما نزلوا!

ستبصرُ العُرفَ البكاء مطفأةً

أصواؤها.. ويقاياهم بها همل

قصائهم.. كتب فى الرِّف.. أشرطة

على الأسرَّة عافوها وما سألو

كانت أعزَّ عليهم من نواظريهم

وها عليها سروب النمل تنقل!

وسوف تلقى لقي.. كم شاكسوك لكى

تبقى لهم.. ثم عافوهن وارتحلوا!

خذها.. لماذا إذن تبكى وتلثمها؟

كانت أعزَّ مدام هذه القبل!

•

يا أدمع العين.. من متكم يشاطرنى

هذا السَّاء.. ويذرُ الحزن يكتمل!

ها بيتى الراسع الفضاض ينظر لى

وكل باب به مزلاجها عجل

كان صوتاً ينادينى، وأسمعه

يا حارس الدار..

أهل الدار لن يصلوا..!

•••

٣ - تهجدات عراقية

•

قد كنت مذ كنت، زينا فى قناديلى

وكنت دمعى، وشمعى فى ثرائيلى

زهوى، ولهوى، وشدى فى مواويلى

وكنت عند الصبا أحلى أباطيلى

أشهى غموض دمي.. أبهى أكاليلى

أدق رصد على أوهى بلايلى

كنت أنطبق دمي جيلا على جيل

حتى امتلأت امتلاءً بالمجاهيل

كم ضحكة رفرفت قربي.. علقت بها

فأفلتت بين آلاف الشنايل!

وكم ذؤابة شعري كالسنا خفقت

وغاب طائرُها وسط الهلاهيل

جرى دمي خلفها شوطا، وعاد به

نقرُ الذُفوف، وإيقاعُ الخلاخيل!

كم.. كم قرأتُ على شطِّك أدعيتي

وكم بنيتُ على المجرى عرازيلِي؟

كُتبتُ فيك مزاميري بحرِّ دمي

فأين تقرأ إنجيلا كإنجيلِي؟



يا ممالك العمرِ.. قالوا: هل تنازعه؟

أجل.. على كلِّ يومٍ منه يُقَى لي!

أقول: هل ضنقتَ بي ذرعاً فتتركني

أحصى بقيةَ عمري بالمناكيل؟

ولئن أمضى بها لـو أنتِ بتركها؟

وكيف أحملها حملَ المناكيل؟

يا سيدي.. يا عراقَ الأرضِ.. يا وطني

يا زهوَ عمري مَدُّ رَنْتِ جَلاجيلي

ومُدَّ حَرَجْتُ، ولى طوقَ أَدْحرجهُ

وصوتُ أُمِّي من خلفي يُغْنِي لي

هل فاتنا العمرَ حتى صارَ يُفْجَلنا

هذا التذكُّرُ، حتى في الأقاويلِ؟!

أُم أنثى يا عراقَ الأرضِ.. يُحَرِّضُنِي

أمامَ كِبْرِكَ خَوْضِي في نفاصيلي

وكيف أكتبُ شعري فيك يا وطني

إن لم يكنْ كلُّ عمري فيك يوحى لي؟

مِنْ رَنْتِ دُشداشتي، والرَّجُلُ حافيةٌ

لزهو أولِ يومٍ في السراويلِ!

من كلِّ محفوظَةٍ ما زِلْتُ أحفظها

من كلِّ مسطرةٍ أَدَمْتُ أناميلي!

من أيِّما دَمعةٍ.. من أيِّ مَظَلَمَةٍ

حملتها بينَ مسجونٍ، ومَقْصُولِ!

إن لم يكنْ كلُّ عمري فيك تزكيتي

فهل سأكتبُ شعراً بالتأويلِ؟! ■



الباب عالية محدود

بالخط الكوفي، شداشة مزخرفة بالنقوش البابلية. خذى هذا أكبر حجم من المطر الذى تفضليه. منحك بصوت مرتفع وهو يردد: (قالت وداد للبائع فى السوق للحررة فى عمان وهى تملق بالألوان والأشكال للمطور: اعطنا عطرًا مصنوعًا من الياسمين فى أجمل زجاجة، هيا افتحيها. هيا، شمس بعض قطراتها. هيا هيا ماذا تنتظرين. إليك، هذا غسل مصفى، وهذا بشهده هدية سعد. وهذا. ينادى على مازن: أوبن أنت؟ تعال لحمل الأغذية العراقية هدايا من إخوانك وهذه زجاجة عطرلك الذى أفضله أنا!! قال ذلك وبدأ النظر فى وجهها مازن وأنا.

كقوية متروكة بين العتالين والذبة كنت أهدى وحدى بكلمات لا تبدأ ولا تنتهى. فلا أقول تعال إلا وأهتف: فلهذهب أيتها الرجل، إني أنصت إليك على نحو لا يروقنى بالضبط. أنت وغد. من المحتمل أن تكون أشد من هذا، ومن المحتمل أن تكون أنت الشخص ذاته الرضاء، المتألى المرتفع الهامة. ها إني أشعر بالرعب حقًا. أليس بيننا الاسم العلوم، والكلام المذهب وانتظار الخطو والملازمة.. أأنت أنت الرجل الذى كان

قال مصعب: ظلم بالأدوار بأشكالها الصحيحة. يجب أن يقوم كل واحد منا بدوره وعلى أتم وجهه، ومطابق للأعراف والقوانين المرعية.

هدى: حالت ساعة الوصول إلى الكنتنة. ها نحن الأربعة نهدو كصف من جيش لا نظامى. نودى على من الغرفة التى اخترتها فى الطابق السفلى كان فى وجهى بعض الحياء. إنه ينادى. فلأقدم نفسى بوجهى المنفى. كأننى ألتقى بمصعب أول مرة، ذلك الرجل الذى كان فى العفوان، ماذا أصابه الآن؟ أردد بصوت موحش: رتبت مداماتك المنزلية التى جلبتها لك من المغرب على سرى.. لم أستطع اللقوه بالمعارة كاملة. ها أنا أشغل هذا المكان إننا نشغله نحن الثلاثة فى هذه اللوانى.. رجل بين امرأتين وكل هذا العراء، والخوام... منازلنا السابقة، والقديمة وهذا التشرد الطويل لى، ولى وحدى.. إننى قادرة الآن على تسديد أقساط كل ذلك الزمن من التشوش، التفرح والتفتت واختلاف الليل والنهار. ليس فى وسع هذه السيدة أو غيرها أن تنقف بى إلا لإكمال الشروط.

صوته وهو يدخل مطبة أذننى: (انظرى هذه هدايا وداد. عباءة منقوشة

ف يبدأ مازن: البيوت مربوطة بالإسفلت حتى لا تغوص فى الأرض).

يحمل مازن: «أنادى يا أمى. وأفكارى منصرفة إليك أيتها البيت. بيت فصول الصيف المظلمة الحلوة. بيت طفولتى.

قال مازن: كان للشاعر يعلم بالجنة تكلم عن بيت الزجاج الذى ناق إلى العيش فيه.

أصاف مازن: علينا اختراع أمكنة، دورًا لا وجود لها، طالما المكان الأول فسد.

وصيف مازن: «الحلم بكان آخر يجب أن يبقى قائمًا فى كل آن».

قالت وداد: «إن الأثنى، تجوف البيت كبرج حى، بينما يأتى الذكر من الخارج بكل أنواع المراد، أعواد قوية وغير ذلك. الأثنى من خلال منضطها الإيجابى تصبح غطاء».

تتمسدم وداد: ليس هناك بيت لم يدخله أحد قبلى.

قالت هدى: إن الثلاثى فى البيوت لا يتم دائما عبر الحب، بل على العكس إن ذلك سيكون أجمل عبر الحرب.

يبدو جمالك لى نوعاً من الفضيحة أمام
متركات شكلى ويندى؟!

ها إن الواجب يفترض تقبلكما كرد
الجميل، أما الجمال فها هو يبدو كالطعام
المتركة للعلل والذباب.

أشعر أنك تقف بجوارى بزيك
الاعتيادى، براحة سفرك القديم وعرقك
الطيب، كأنك أت من خزائن نسيات أين
وسعت مفتاحها.. فما عمالك قاعل هنا
والثلاثة. يحاول أن يلم أحداً الآخر.
فتصمنا إليك كما لو كنا حقاً أسرتك فنسلم
أنفسنا بأجمعنا إليك.. ونتمسدر إلى
صدرك العريض، فننصت إلى كل ولادة
منا وكأنك ترد: (فلتصمد قليلاً أمام
بسمنا البعض قبل أن يدخل كل واحد منا
إلى خزائنه ويشبه به الآخر قبل نفسه)
فلنتنظر ما سوف يقوله الأب، الزوج،
المعشوق الراشد والجاد، أه، ما أجملاً
والضوء يتساقط فوق رهوسنا، والحدرة
تنكس بأسوارتنا، ولا أثر لأى ترحاب
من أى طرف كان.. لوجيء بمصوري
فوتوغرافى ليوثق هذه المخلوقات الجميلة
فى مكانها، ألسنا أعضاء أسرة واحدة
كرماء، رحيمين، لا نهز أكتافنا سأمًا، ولا
تضرب أفئدنا الأرض ندمًا؟ فلتهنئ
إنن وصورت خفيض: كذابون، كذابون.
فببدو هكذا أكثر جلالاً ومهابة. فلم أعد
تلك القهوية الأولى، أنهارى فوق الكرسي
ولا أفوز بالرحمة، وتلك السيدة، ليست
الطبيبة الروم. وأنت، أنت على أشدك
فى هذه الليلة لماذا يجب عليك أن توثقي
جميع خصالك ودماء سلالتك المستعدة
للحقات؟ لماذا على دائما الوقوف فى آخر
الشروط والانتظار: أنا (سيدة الانتظار)
الأخيرة فلا أجيبك وأنت توقضى أمامك
قالا: (عليك بالجنبة الفرنسية وعلى
بمحضير أفراح السكوتش).

هاؤن: يجب أن يتم اللقن فى كامل
السرية. الرأس تدلى على الصدر، والوجه

تسوه. على أبى ألا ينظر فى عين
ضحيته طويلاً. عليه أن يقطع الرأس
عندما يكون للفجر فى أوله. على ألا
يكون هناك شهود... أنها السادة، الساعة
الآن للامانة مساء. كلا، أفضل فى
الصباح الباكر، عندما تكون الشمس على
وشك البزوغ. حسنا.. ها قد تم الرمي
بالرصاص من الأمام بطريقة شرعية
وطبقاً للقانون، هكذا أبى. لديه قدرة
الإبصار فى الظلمة، ظلمة الأرواح
والقلوب. ظلمة القضاة والأثمة، ظلمة
الأباء والأزواج والعشاق. ظلمة أولئك
الذين يملئون الأسوار للعظام، الذين كلما
ترفع رهوسنا نرويتهم بصيننا الدوار، هيا،
علينا الانتهاء من كل هذا.. فلماذا هذا
التشويج يا أبى؟ ربما هو اختلال فى اللغد
الدمعية، والضغط العصبى على عينك
اليسرى سيزداد طوال هذه الأيام..
اقتسمى معى هذه اللحظات، أمى ليس
من اختصاصى أن أكون مصيباً وعادلاً
بليكما وعلى الدوام. ها هى تلك السيدة لا
حول لها ولا قوة، كما كنت ترددين.
لكلها موجودة، موجودة بيننا، وتضحك
بصوت مسمر وعذب، وهو يؤمن لها
نجاح ذلك. كان مؤمناً كما أخبرتني
بمخالفة الجميع، وأنت هكذا أيضاً يا أمى،
فلماذا هذا العويل. إنكما تشابهان.
وملفوفان بالحمى، ولا عمل لكما إلا
بعضتكما بعضاً. على نمل الشئ الكثير
منكما وعنكما. انتما اللاعبين الكبارين فى
حياتى، ولنا لا أستطيع أن أسبز أيكما
الأكثر والأشد موهبة فى اللعب، وقوة
الخيال، وشدة البأس والجاد: هيا يا أمى
يكفى واحد منكما فقط، كى تتقوض
حياتى. ها أنتمما الآن مساء، فلتنكس
باقصام حصص الجحيم على الجميع
ويدون باق.

وداد: أشرب معهم جميعاً. أستطيع
الجلوس وسلمهم. هذه لحظات أمة. قالت
لى أمى: (لا تفادى معى) ذلك أمر
عجزت عن تحقيقه حقاً. إننى لا أحب

الغموض ولا رذات الفعل الشديدة، لا
أستطيع تلخيص الأمور كما يجب.
كلماتى عادية، مغردياتى لا أخرجهما من
تحت اللطائف ولا أتقى بها بشقة سألته
المفادرة وحده إلى هنا، عليه العودة أباً
وزوجاً وربما عاشقاً، ولم ؟؟ أعرف مغبة
هذا العمل، ها أنذا أبشر كاسافى، أحضر
اللذع والعام. الخيار المفطر، ومواسين
الفص والطماطم. من المؤكد إن المائدة
منظمة بشئ لا أعرفه لا أدركه. هناك
أمور تحصل ويخول إلى أننى لا أفهمها
تماماً... الأثاث البريطاني الضخم القبيح
يسد جميع زوايا الصالون، شرائع من
اللحم البارد. ولا ردة ريانة فى قدح
أمامنا، الفكاهة كأنها قفلت قبل ثوان
لكلها بلا طعم، على نذكر ذلك: إننى
زوجة، زوجته، وهذا شئ لا يطلق هنا
أن أحصل ذلك. لابد أن أرى صورة
وجهى فى المرآة. سرعان ما أقوم وأنا
أرعد أمام الجميع: (سأعود حالاً) أندفع
إلى الحمام وأخذ لوجهى مظهر للثقة.
أوه، هذه ردة ثانية، وما على إلا التعرف
عليها. نحن الآن مجتمعون جميعاً، الأب
والابن والفريز، تحية زوجتان. تحية طيبة للزوجة
الصغيرة، تحية للباب الذى يفتح على
مصراعيه، ويضئ لنا مكاناً يبع بأناس
لا أعرفهم من قبل... أحب قليلاً الوجوه
الجديدة. إنها تغير مجرى الحياة وتشيع
للوهج، والسائدة تشع، فيصير لوجودى
بعض الجوى، وأنا أشاهد مصعباً ومدى
ومازنا يتضاحكون أخيراً.

مصعب: الجميع أمامى، وأنا أجلس
قبالتهم. لا أستدير لملاقاة دى. أو
مازن. أما وداد، فكانت هائلة جداً وهى
تتحرك بين المطبخ والصالون، عرفت
طرق البيت حالا. جاءت وراء دى على أن
المطبخ، ثم أشارت بطريق خفى أن تترك
وحيدة هناك، كانت تفيض بالاضطراب
فى أول الأمر، ثم استراحت فيما بعد. إلا
أن قفها أحياناً كان يعثر خطامها. على أن
أرقبها جيداً. على أن أنلها قبل الدخول

فى النعم. على أن تكون رموزها معها. إنها آخر الفلاح التى ما بعدها قلة.. ومقدورى أنا وحيدى الدفاع عنها.. هى لا تبث فى اللقمة كبدى، لكنها تهيجنى، لا تدبر رأسى، ولا تهبطى أختراع المكائد وأقلب نظام كل شيء، كي تنسواصل مجددا كما مع هدى. لا أغلق الباب بالفتح وأدعها فى الخارج تفتت. ولا أدع وجهها يمشى بالدموع. هدى أمامى أنا، شفتاها منفرجتان عن ابتسامة واهدة، لونها شاحب. إنها لا تعين النظر إلى، إنها أفضل وأذكى من خضت معهن جميع حروبى السرية والظنية. كم أحببتها وتذمرت، كم أحببتها بأسى، بوطأة، وكم كنت أنا نفسى المنذور للقصاص الزباني، لمجرد أننى مزدهم بأنواع شتى من الموابب والشعور والعنجر. بمواد لزجة أستطيع وضعها تحت مفاعد الآخرين، بين سلامياتهم، وحول أبقانهم فيخرجون عن السجائر. لم أكن أريد عبارة أن: «غيباب الشركان يبعث فى العنجر، لكن الأمور الصحيحة كانت تهبطى أبدا رجلا زائفا فى بعض الوقائع... كنت أشعر أن المصدق فى داخل لا يبعث المصرة فى نفسى الآخرين، لأن لا أحد يحبره لنتاهما. أما أنا فها أنا أأترجح. ما زلت هكذا أصنع الأشياء جميعا فى طبقى وأجعلها تتكلم ضد بعضها، ويتصاعد منها اللمب والدخان والتهنئ. كما أفعل فى طبقى. الآن أصنع محاصيل هدى ورياد سما. أبسط ذراعى عليها. أرفع القدر إلى أعلى، أعلى، هيا، لتشرق تحت السماء البريطانية، فى منتصف الطريق بين بغداد والكرة الأرضية. فى صحة أصغرنا سنا. ممانز أكثر عاطفة، فى صحة هذا الطائر الذى يتصاعد كالكالب ولا تريد أقدامه أن تعلق فى بليلة الحنين إلى هناك... فى صحة مكون نفسى الذى لا نعرفه إلا هدى، ولا تضيقه إلا إياها، حتى لو أسرعت الخطى وأدبرت للخارج.

كنت أقص عليها قصص محبوباتى الأخريات كما لو كنت أحد أطفالها، فأدخل فى ثوبه شيق أموى إلى حجرها ومناكتها... إلى ذلك الغضب والعبوس والصراخ أيضا... أجل كنت أخبرها أن إحدى الأنسات كانت سيلة. أو هكذا انتهت بخيبة أمل. قلت لها: إن الأنسة سهام قالت لى: (إننى الرجل الوحيد الذى دخل قلبها) لكنى تصرفت معها فى مكتهى القسوة. قلت لها إننا لا نلتقى إلا لتبادل اللكات. وأنا مستمتع بحباتى الزوجية... ولا أحب الأنسات التى تغرق رائحة أباطهن بالزناخة... وإننى.. وأنا كنت أصعب هدى للشاء وأسر لها. يبدأ الليل، ويكون الفجر على وشك البروز، وأنا أسير فى ذلك الاتجاه. أنا لا أكذب كثيرا، لكنى أخلق بعض القمص والروايات... أعنى أنسى فى بعض الأحيان تخيلها، ثم أمشى إليها. وما دمت هكذا فمن غير اللاتق تكرارها. فما على إذن، إلا ابتكار ثانية وثالثة ورابعة. فعندما أكون مشغولا هكذا وبصورة لاتفاق، أفكر بصورة أفضل وأصفى... أشعر أن دمي يبدأ جريانه بصورة أقوى وأنظف. ها، ها، ليس بيننا جميع النساء والرجال، جميع المقاعد التى جلسنا عليها. وللدياب لى مرقناها. بالطبع كنت حريصا على أشياء جميعها، أحبا كلها... أحيانا كنت أسألها عن قميص عتيق جدا اهترأت ياقته، عن جورب قتب من أمام، لكنى أحبه. عن ساعة الممنعة لى لا تعمل، أين اخفت؟ عن حمالة الكتاف، عن مشط مكسور الحواف، عن فانيليا أصفرت لكن نسجها مشغول بطريقة تسمح بتديد العرق، فالى أين نعت بها يا هدى؟ سألها ولم تجب. فيما بعد شاهدتها فى عريتها بعد أن تحولت إلى مصحة للزجاج. حسنا أنا رجل يصدر أحكاما كثيرة. ومتناقض، لكنى لا أتق بالحنين ولا بالذكريات... أفكلى الملابس الغالية، والغالية جدا..

يسعدنى أن أرى ذلك ولعدة سنوات على جسمى الغالى، ألا تذكرين كم أحببت يدي، أصابعى، لحمى؟ إننى أبصرك الآن فأراك أول مرة. لو نبذا من جديد، لا يهم ما معنى يا هدى، كأنها ستقول كلا.

* واد: فيما معنى علمى مصعب كيف أنظف قطرات الشراب. قلت له إنه حارق. أجاب ذلك أنه. إنهم يتحدثون بلا انقطاع، يتمازحون، والكلمات تدخل فى فلتن، ثم تطلع للوراء أمامنا صافية: كما ترد هدى. رقاقة. هى تتحرك بيسر وتحسن نفسها بأشياء لا أدري ماذا أطلق عليها. شيء يشبه اللقمة الشديدة بالنفس. أعنى من عدم التصديق الذى يقول لا ونعم مرة واحدة، فتدرك على الفور أنه صادق لأنه لا يعرف تماما. لا، ليس ذلك تردنا أو توزعا، أو أنطواء، أو مخاطرة. إنه أمر يبعث فى النفس بعض السكونية. وتشير ببدها إشارات غاية فى اللقمة. بأنها لم تعد تعرف أى شيء يدور حولها. لم تعد قادرة أن تكون على يقين حتى من سمات وجهها، لأنه يتغير كل ثانية فلا تمك به إلا وهو فى حالة تغير. يتحدثون عن الحرب وهذا حديث يجلب العزن، لكنه لا يد منه. مصعب يبدأ برفع الستار على جميع ما مر.. وكما يقال باختلاط الحابل بالنابل، كنت أدع جسمى بينهم هنا، وذهنى يروح إلى مكان آخر. أسلم له قيادة نفسى، وأشد الرحال إلى طائرى الذى ودعته عند جارتنا، سيموت هو الآخر من العنجر. هناك مملكتى، وذلك بيتى الذى اشتراه لى مصعب أخيرا فانتقلنا إليه. هناك أرفع الستار وأزمر وحدى، أدع قرشاة أسنانى فى المطبخ، ومشقة وجهى فى الصالون. هناك أحظى بنفسى وأنا أنفص ماء صدرى. فأشبهه ثلاث داري وهو أمر أعجز عن تفسيره ذلك الأثاث خمسى، يخطئ النظر إلى، ولا يتجاهل مصبرى، يدرك أن مصبرنا واحد أنا، إذا عادت هدى إلى

البلد، وهو أيضا. لكنها لن تعود. على طول السنوات الخمس التي مرت كان مصعب يردد: (إن تعود، إن تعود) فأشبع بهذه الحقيقة. لكنها موجودة ببنا، حقيقة هي، تتكلم معنا من حجرة إلى أخرى، تدخل بين قطن الحلاف، ويور السجاد، وتعاير الحياة، حياتنا. كان مصعب يقطع الغرفة جيدة وذهابا، ثم يتختر بخياله وتعالى وهو يحدثني كيف كانت ذراعى هدى تحيطانه من كل جانب، رأسها فى صنلوعه وعرقه يطوف ببدنها، فيهبف بأسماء، وهو نائم بين ذراعى حتى وصل به الحال أن استأنف الصوت للمصلى. الكلام، ومفردات الغرام بطرقها. هي - وأذن من الطبيعي أننا ننام معا، نحن الثلاثة فى فراش واحد.. نطيل النوم معه، للحرير أروع رحابا، وصنوره أشد اتساعا.. ونحن الائتشان معا، وعلى طوال الأعوام التي مرت. كنت أبدو طافية، معلقة فى سقف الغرفة وأراها هي. تتصعب عرقا، تدور فى الشوارع من قارة إلى أخرى، كما لا تستطيع الاستقرار فى مكان واحد، كما هي الآن. بين المطبخ والحمام وجهاز تقوير موجات التلفزيون. أتساءل ألم تكعب؟ لا تبدو أنها أشد قسوة على نفسها مما وصفها لى مصعب. لا بد أن أكتشف ذلك بنفسى.

مازلت: إني لا أرى لى ولا أمى تماما. هي تجلس بجوارى، هو أمامنا نحن الائتشان، إنهما يريدان تأكيد وجودهما لى وأمامى بما يعج فى فؤادهما من المحبة غير آبهتين بدرجة إيقاع ذلك على.. يصران بجعده على الماضى والأحلام. على اضطراب النفس، وعلى الأحاسيس التي تتجدد... إنا نغير. من المسير على البقاء هكذا بجوار المائدة أصدق بالأطياب وأبى يتخذ مكان الصدارة. وكل شيء ما عليه إلا المرور عبره. الأفكار، اللبض والدم، حتى الترق لصمت، وأيضا طريقة اختيار الموت، إنه يحدث، ويحدث على الدوام، متخذا

لنفسه دور القائد. أجل هو كذلك، معه العدة والعتاد، فلا يهدأ ولا يكلم، ويحبب الكلمات والأحكام والقرارات من تحت لسانه، إنها موجودة هناك.. فخورجها قبلنا كنيات متسلق. ويكس الآخرين من اللوائح عندما يريد أن السيد رامى - قريبه - يثير ضغنيته وحفقه، يردد أمانا: (إنه رجل يشكل خلاصة الأفشاخ والمكائد، منذ رفض زولجانا أنا وأمك قبل ربع قرن خشية نقشى ذلك فى صفوف الحزب، واستعمال الأعضاء لذلك وفيما بعد لصالهم).

أبى وبشكل نهائى يقوى الآخر بذلته. يحتاج، ولا تعود تستطيع الإمساك به. يجذب الآخر إليه. يدق عنقه ويشير المخاوف من حولنا ونزى بالعين المجردة ما يحاول الآخر إخفاءه تحت الشيايب والظواهر والمراكز والسلطات. إن أبى رجل فصائح لا يدعى أكتشف ذلك بنفسى. يسلمنى مغاتيخ الغرف المظلمة، مصنيذا لى المصايب، وقابضا بيديه كلالهما ناظور المراقبة. لماذا لم يسألنى ماذا فعل بى الفراق عندما أودعانى للمدرسة الداخلية.

أكتشفهما معا. أنظر ولا أتحرك، أمسك بقذح البيرة، وأبتعد قليلا إلى الوراء أتكى بعيدا، أحصى من طلاقات النار التي يطلقانها على بعضهما، كأنهما فى أرض الأعداء، عدوان يتحدعان كل ثانية أساليب فى الإخفاء والتغطية. هذا السماء الأول لهما، وكلما يشرعان بالحوار. وكلما يقصانه، وجه لوجه فهما ينظمان طرق المواجهة، ويلتقطان النفس للجولة القادمة. هي الحرب فى النخل أما فرق المشاة فهي تتصدر الواجهة. لديهما المرواد الأولية، والمتجات التي أنهكتنا جميعا. كان العقاب غير مفهوم بالنسبة لى. هل قصاص الحب فى الختام هو الزواج؟ والحب. حب أبى لأمى، وأمى لأبى. الحب المدمر، والمهلك والعذيف، ذلك

الذى كلما رفعت رأسى لوجه أمى، كنت أرى أبى يحترف قلبها. قس لى تكن متحينة أبدا. لكى كنت أراها متحينة بأبى... كان موجودا فى حياتها حتى لو لم تره، وسكتها ويحاصرهما بين الأمكنة والمدانى وترديد الصلوات العجيب من بين شفتيها وهي تتحدث عنه. كانت على استعداد للغيرة عليه من عبدة النار حتى وهو يرتدى مئامته، فكنت أسخف ليل فى منتصف الليل، وأرى مصباحها اللالى مضاء فى غرفتها، كانت تعمل وتكفن، وما كان بمقدورى قبل أى شيء لها، فتدور يومياتها، وتضع لها الهوامش والصارين، تخط الماضى بالحاضر، وتغداد بباريس أو الزباط أو بوبروت، أما الغد فكان هناك، فى الطرف الآخر من الكرة حيث يهوى والدى.. أؤكد أن الأمر لا يتعلق بالزواج فقط، لكن أمى ما نفتأ ترد: (إذا شئت فالزواج، هو الوقت الوحيد الذى يتعفن فيه الحب والرغبة والشفع جميعا، فأبدر واضحة، ومستقرة، متفاداة وغير مخدرة، فأخذ فى أشد مراحل الفلور والون الغرامى).

... لم أفهم جميع ما ترده أمى عن ريلة الحب ومسحة الزواج... لم أفهم تماما ما تريد أمى الوصول إليه، ولم أعرف حتى اللحظة، ما يفرقهما أصلا؟ هل لأنهما متمائلان فى القوة والخذلان، فى التسلط والأنانية، فى الحنان والحرارة، فى النذلة والشر. لم أعد أدري ولا أفهم، وكلما حاولا، كل من جانبه إلهامى، كلما بدت المسألة أشد تعقيدا. فتكرت الأمور كما هي. أمك بعض الوقت لتأمل ذلك الذى يحدث. وحدث. ها هما، أحدهما يميل قليلا للآخر وبعد الكأس الثانية، فلا أتوانى على التصريح أمامهما: إن المدرسة الداخلية جلتى لا أتقبلها كما هو.. كما هما أبدا. ■

● فصل من رواية (الريح) لعمدة الطبع .

«إحدى القصائد .. ما قبل الأخيرة» ميسون ملك

المقطع

الأول:

«سأخذك، عندما أزرع في
مدينتك، إلى الملاهي، ومما
تركب أكبر دولايب هراء، وأعرف أن
ريحا ستهب عندما نكون في أعلى
الدائرة، وأعرف أنك ستخافين،
وتلصصين بي وتخبئين في صدري
رأسك. وربما سيكون في إمكانى، عندئذ،
أن أضمك إلى...»

لم يكن خالد يهتم عندما قال لها
ذلك..

«لكننى لن أذهب معك لمدينة
الملاهي، لأننى لا أحب ركوب دولايب
الهراء.. ردت عليه. هي أيضا، لم تكن
تبسم..

أريكة ردها. فكر.. «إشترى ظلت
معلقة في الهواء. لم تسلمها.. نهض من
مكانه وسار نحو الشباك وفتحها فافتحمت
روائح المساء والبحر الغرفة الصغيرة ذات

الجدران البيضاء والألوان المحايدة التى
تشبه غرف الانتظار فى عيادات الأطباء
وعندما التفت لواجهها ثانية، كان ينظر
بحدة إلى معالمها التى أصبحت أكثر
وضوحاً مع الروائح التى خالطت
وجدتها.

ظل واقفاً وظهره إلى الشباك. بدا لها
وجهه حزينا وقلقا وتمنت بشدة لو كانت
تعرف كيف تصنع رأسه عند قلبها علها
تهدئ بعضاً من الحزن الصاخب فيه
والذى تسمع طوبوله طوال الوقت. وعندما
جاءها صوته خفيضاً ومحملاً بالأشياء..
«هل تشربين معى القهوة؟» وحاولت أن
ترد عليه، لم يأنها صوتها. فكرت
«المساء، وروائح هذى المدينة، وقلقه،
ووحشتى، والوعد بنكهة قهوة، يتحركون
مثل أشباح فى دخلي يكسروننى،
ويخفون الصوت فى حجرتى».

لم ينتظر ردها. غادر الغرفة المحايدة
الألوان إلى المطبخ. نهضت لبلى من

الكرسى الذى تربعت عليه منذ بداية
الأمسية ودون أن تلبس حذاءها سارت
نحو الشباك. شعرت، عندما وصلته، بأن
برودة الأرض تحت قدميها للحافيتين قد
أعادت إليها شيئاً من سكونة.

استنشقت بعق روائح الليل والبحر...
«كل مدينة رائحة خاصة بها، مثل البشر
تماماً. وأنا أحب رائحة هذه المدينة التى
تعرفت عليها منذ يومين. لكننى أشعر
بالوحشة فيها، ولست أحب التفكير فى
دوليب الهواء. تلمع لبنى من بعيد صوته
طائرة تحاول الهبوط فى مطار المدينة
القابع عند البحر فتذكر أنها مسافرة غدا.

«سأكون فى مدينتى بعد غد.. هل
سألتقى ثانية، فى زمن آخر، هذا الرجل
الذى أتعامل معه كما لو كنت أعرفه منذ
دهر؟ بعد ساعات قليلة من لقائنا الأول،
أبصرت فيه رجل الحزن والممل
والتناقضات والتناقضات المتكررة
التي تعلى ظهره دوماً أن يمر زمن بين

الصليب والآخـر. ألأنه، كما أنا، رأيتـه، وأبصرته، واقتربت منه، واخترت مشاركته هذه الساعات فى بيته رغم كل مايجب أن أنجزه من عمل فى غرفة فندقى؟.

عندما دخل خالد الغرفة كانت لبنى مازال تلعب متابع ضوء الطائرة التى أوشكت على الهبوط، لكنها عرفت أنه قد عاد من رائحة القهوة والهال وصوت الصينية التى وضعها بهدوء شديد على المائدة. التفتت من حيث تفت، وابتسمت من القلب له ولرائحة الهال والقهوة. تبادلها إشراقـتـهـما. تفكر.. «برغم الخوف والندائـضات والصليبان والقلق أشعر بحنان ما تحوره. يخبرنى وجهه الآن بطفل ناله يبعث عن بيت لن يجده.. عاودت الابتسام وهى تنظر إلى شعره الرمادى المجدد بكثافة. رأى مشط هذا الذى يمشط شعره.. أى مشط؟.

احتلا مكانيهما من جديد. تربعت هى على الكرسي، وهو على الأريكة المواجهة، ملأ خالد فنانين، وأعطاهما فجانها. خلت الغرفة فجأة، من الحبال المشدودة التى رقصا عليها قبل قليل. كان للشباك المفتوح، وهواء الليل، ورائحة الهال والقهوة فعل سحر. وبعد فجان القهوة الأول، كان صوت حوارهما وضحكانهما يلون المحيطان المحايدة بالأزرق والأخضر، وفى وسط الغرفة أصبح شجر، وظلال، وماء، وبركة، وأسماك يرتقالية وأخرى بلون الذهب.

المقطع

الثانى:

ينضج، مازال الليل. سذبة خريف مشقة بالاحتمال. ألوان السماء من الشباك، تتغير. ولبنى وخالد يتكلمان ويضحكان. يتعرف كل منهما على الآخر ويستكشف كل منهما طريق ألأم الآخر ويضحكان، ولمس كل منهما

صليب الآخر ونجاح عوسجه ويضحكان. يناقشان عذمية الدهر الذى يحترقهما ويضحكان. يصف كل منهما شكل الحبايات الذى تدام فيه ديارهما ويضحكان. رجل وأمرأة فى ليل مثقل بالاحتمال. يقتربان ولا يقتربان، يتلامسان ولا يتلامسان، يقبلان بالضحكات، كل الآخر، ولا يقبلان، يلتقى كل منهما عمق الآخر، ولا يفعلان الحب. والليل ينضج، سذبة خريف مثقلة بالاحتمال، وألوانه الداخلة عليهما من الشباك تتغير، تقل كثافتها، يزداد وضوحها، وتصف القمر الذى يتوسط الشباك تحرك بهدوء نحو الزاوية الغربية منه..

- هل تعرفين بالبنى. يهتف خالد وهو ينهض من مكانه ويترجعه نحو اللحاط البعيد ويمد ظهره إليه وهو يمن النظر فيها. أن وجهك مثل بهر.. لا يثبت على حال....

تنظر لبنى، متسائلة، لا تفهم ماذا يريد أن يقول.

- أقصد، وجهك مثل صفحة بحر، ما أن أمسك تمبيراً عليه، وأحاول النفوس فيه كى أعرفه، حتى يخلنى ليل محله تعبج آخر.. لماذا يهرب وجهك منى هكذا؟..

الحبال المشدودة تعود إلى جدران الغرفة. تفت لبنى على أحدها، وخالد على الآخر.....

«يلمسنى هذا الرجل». ترتعد، «يد يدية ولمس شراسة وحشى. كيف أقبل له إن العمر كان معركة ضارية مع هذه الوحشة الكاسرة التى تسكننى منذ كنت لينة؟ كيف أحدثه عن هذه اللذينة التى طالما أزالحتنى عن مدأى وأخلفتنى كهفى لأتكمل فيه وأعيب عن نبض الحياة؟.

ترفع لبنى إليه عينيه، فتسمع صوته: «لا تدخلنى كهفك منى». أقاست تبصرين هذا الذى يحصل فيك وفى هذه اللالية؟ أقلل تفرقين فى مساماتك طعم هذا الزمن الذى يتحرك فينا، مهبجان يصطدم. بصنفة لا يدركان ملطقةـا. طريقا هما اللية واحدة، فيلوز كل منهما، بكل ضرارة الحياة والوحشة فيه، بمعق الآخر، كأنما هذا الآخر مرفأة الأخير

يفجب عن لبنى وجهه وصوته. نطل رائحة القهوة تملأ المكان. من ذاكرتها تتلصص ورده جورى ليليكوة تسبح فى إزاء من بالور أزرق أسماها ببيوت ثم بأتى ماء الدار الذى يسملى الأرواح والعيون، ثم ماء الدار وأيضاً ماء الدار وماء الدار.

تمد لبنى يدها إلى الصينية، وقبما هى تصب آخر القهوة فى فجانها تشهد أصابع خالد وهى تلامس ورقة خضراء على خضن فى إصبعين على المائدة. أصابعه تصح غباراً عن الورقة تحمصها، تحمصنها. يدعى بعف قلبها من خشية على الورقة أن تكسر. ثم تنكبه للمرة الأولى لتفكك يده. تفكر، شعره فقط قريب على فيما أرى من ظاهره.. أما يده... ففتت أعرفها..

يقاطعهما خالد..

- لبنى. أمسكى هذه الورقة. يزيح عن الورقة يده. ستمرلينها أهد عندما تتلافيان.

تتحسس لبنى الورقة. كانت لا تزال دافئة من أثر يده. يدخلها الدفء واللمس الأخضر.

يستكمل خالد:

- مصايوب بالقصور أولئك الذى يتلون أن العقل وحده يفكر. الجسد بالبنى أيمناً يفكر. يلتقى، يجاور، يكشف، يمثال، يفهم، ينتج ويبدع ويغير. لا يمسك الحياة والطبيعة والأشياء من

يفكر بعقله وحده . فقط عندما يفكر العقل
والجسد معا تصل إلى لبة الحياة ...

تصمت لبني قليلا . تنسى الخوف من
الحبال المشدودة . فخر عليه .

- أدرك ذلك يا خالد... أدركه جيدا .
ولكن الكثير من العمر انقضى حتى
توصلت إلى معرفتي هذه .. متى حصل
ذلك ؟ دعني أحدثك . منذ سنوات قليلة
فقط . كان ذلك الزمن الذي صنع فيه
التأبوت الهائل الذي قذفوا فيه ببقايا
الخشيل ، وبأسي ، ويعيون الأطفال
المحرقة . كنت في حينها مهيأة ، مثلك
يا خالد . في ذلك الزمن ، احترق جلدي ،
ولحمي ، وعظامي . أصبح عقلي ،
حينذاك ، مسكوكا بالموت ، ونخاعي
مكشورا بلا حماية . أما بقية جسدي ، فلم
يكن له حياة . في ذلك الزمن ، جاء هو ،
ومثل رخ أسطوري ، انتقلني بمنقاره من
وادي الموت ، ومعه تعلمت كيف الجسد
يمكن أن يتلقى ، أن يحاور ، أن يتعلم ، أن
يفكر وأن يدأوى . أعرف الآن ، أنني ربما
كنت سأنتحر لو أن ذلك لم يحصل لي .
بعدها ، عرفت أنني لا أريد أن أموت ،
وأنتى أريد أن أبقى كي أسمع ، من
جديد ، عظاما ولحما وجلدا أعطي بها
نخاعي ... وأعيش ...

تسقط الحبال المشدودة . يقطعها هذه
المرّة خالد عندما يلهض من الأريكة
ويتوجه نحو الشباك . يصل إلى الشباك
ويدير ظهره لها ثم يمد نحو المدى ،
بصره ..

كان الشفق يتوهج ناراً . والشمس تحت
الأفق تختبئ مازالت ، والبحر داكن
داكن .. «أشعر بفقل في القلب .. يفكر
خالد لكنني أيضا أشعر بحدّة ، بالشفق
وبالبحر ، وبغشب الشباك ، وبكلمات هذي
المرأة التي لا أعرف وأعرف ، التي تكريع
بهذه على كرسيها ، صلبة كفولاذ ، هشة
كجناح فراشة .

- هل تحبين الفجر والبلى ؟ وسألها
دون أن يلتفت إليها تنهض لبني ، حافية ،
إلى حيث يقف . «بارد هواء الفجر وباردة
الأرض تحت قدمي . ترتجف ، لكنها قبل
أن تقرر ما إذا كانت تريد العودة إلى
كرسيها ، أو أن تطلب منه إقبال الشباك
كان خالد قد غادرها ليعود حاملا ببذيه
معطفه وخفيه . تنظر إليه وهو يصنع على
الأرض عدد قدميها ، خلفه الكبيرين ، ثم
يلهض ليلف بمعطفه كتفيتها ويقف إلى
جانباها ويستغرق من جديد في المدى ...

تتحرك لبني بهدوء شديد ، تصنع
قدميها في الخفين ، وعندما تهمس

بصوت ، كالضباب ، امتنانها ، يلتفت خالد
إليها فيعصر قلبه شيء لا يعرف له
اسما . كان الشفق يلون وجهها وشعرها
بظلال من بقايا الليل وأشعة الشمس
الأولى ، وفي عينيها رأى دموعا بلون
الصل الآتي من زهر الدارنج .

المقطع

ما قبل

الأخير:

من فوق خط الأفق ارتفع قرص
الشمس .

الكون يستيقظ . في الشارع ، تحتها ،
كان عمال بناء يسرون بصمت . أنوار
المطار لا تزال تتلألأ في البعيد ، والبحر ،
في الأبعد ، كحلى الزرقة ، وفي الأبعد
الأبعد كان الشفق يتوهج ورديا ، أرجوانيا ،
ومذهبا

وفي السماء فوق شباكها تماما ، كان
- سرب نوارس يتجه شرقا نحو البحر ...
وإذا هما يرفقاه ،

انفصل عن السرب نورسان . كانت
ثمة مسافة بينهما ، لكنهما كانا يتجهان ،
متجاورين ، صوب الجنوب . ■

القاهرة (إبريل) ١٩٩٤

كفاءة من نوع خاص

لسوى عبد الإله

١٠

قلم يكن حصولي على ذلك العمل إلا بفضل الصدفة المحضة التي دفعته إلى التقاط جريدة Evening standard من فوق أحد المقاعد الفارغة، إذ اعتدت على متابعة «برجك هذا اليوم» وأخبار كرة القدم الإنجليزية في تلك الصحيفة كلما عثرت عليها داخل المترو. ربما كان توقف القطار اضطراري في نفسه هو الدافع الذي جعلني أمتشي في قراءة الإعلانات، تهلينا لنظرات الركاب الصغرة من ذلك الانتظار الإجباري داخل عربة المترو المعلقة.

وسط صفحة إعلانات للعمل واجهتني ثلاثة سطور في عمود ضيق تعرض عملا نادرا: مترجم ومحرر في جريدة اقتصادية يجيد العربية والإنجليزية. الرجاء لمن يرغب بالتقديم الاتصال تلفونيا بهذا الرقم...

جاء ذلك المستطيل المعيا بالكلمات كدعوة شخصية لي باستلام الوظيفة بعد قضاء أشهر كثيرة، منتظرا وصول النقاد من أهلى لبدء الدراسة، إذ حالت ظروف الحرب دون إرسال أية دفعة مالية منهم في الوقت المحدد، مما أضاع على فرصة الاستفادة من القبول الدراسي لتلك السنة. ومع العمل المؤقت في المطاعم والمقاهي كنت مجبرا على التقتشف الشديد لدفع ما أحصل عليه من أجر ناقة لغرفة سكني الصغيرة، وللتدفئة الكهربائية الباهظة الثمن، بعدما من مغريات المدينة الكثيرة، مؤملا النفس باقتراب توقف الحرب.

حينما أدت قرص للتلفون توقعت مجيء الرضن من الطرف الآخر حال معرفته بعدم امتلاكي أية خبرة في مجال الترجمة والعمل الصحفي، لكن الصوت الرجالي الذي تسرب إلى سمعي بدا وديا وخاليا من التكلف، تجذب، من ناحية أخرى، طرح أي سؤال يتعلق

بطبيعة الوظيفة وكفاءات المتقدم لها. شيء واحد تأكد تكلينا أثناء تلك المغامرة المبهرة:

انضمنا إلى مدينة واحدة: بغداد.

ارتديت في يوم المسابقة للممثل ملايبي مع ربطة علق حمراء منقطة باللون الأزرق، وحينما قرعت جرس المكتب الواقع عند تقاطع طريقين فحلت لي فتاة الباب، وما أن ذكرت لها اسمي، حتى انفرجت على محياها ابتسامة عريضة. دعتني إلى الدخول، حيث قابلني مربع الاستقبال الذي ينتهي بحجرة نصف معلقة. في الزاوية اليمنى لنحشر سلم قصير يقود إلى الطابق الأعلى ووراء ظهر سلم آخر يهبط صوب السرداب. اجلسني على كنية صغيرة. سألتني إن كنت أحبه بالطيب أو بدونه، مع السكر أو خال منه. كان حديثها عسيرا على الفهم لغزارة تساقط الحروف من أرواس ونهايات كلماته مما دفعني

إلى هز رأسى، من وقت إلى آخر، تعبيراً عن موافقتي المؤيدة لها.

قدمت لى استمارة ثم طلبت منى ملها قالت معذرة بأن صاحب المكتب سيهبط من غرفته للالتقاء بى حال الانتهاء من زبونه اللزى الذى جاء لأمر طارئ دون موعد سابق، ما أثار دهشتى أكثر من أى شىء آخر آنذاك أسلوب «سوزان» فى ذكر اسم مخدومها، إذ كانت تكتفى بـ «سامى» (بدلاً من الدكتور سامى الأدهمى) ما أعطانى انطباعاً بأن رب العمل ليس إلا شاباً فى عمرى، ذكرت السكرتيرة قبل أن تترك مربع الاستقبال بأن مديرها إنسان دقيق فى تعامله مع الوقت، وأكثر ما يهيمه تأدية مستخدميه للعمل بدرجة الحرس نفسها التى يمتلكها هو نفسه أثناء ساعات الدوام، قلت ذلك بأسلوب ساخر مبطن قابل لأكثر من تأويل.

لم يكن على الجدران ما يشير إلى جنسية «سامى الأدهمى»، فعندنا تلك النخلة المنقوشة على صحن معدنى، وسط نصوص قرآنية مكتوبة بالخط الكوفى ومزينة بلون ذهبي، لا شىء يوحى بصلته إلى الشرق، أتذكر ذلك التكوين المزود بصور لسيارات «فيات» معلقة بقرية نسخة فوتوغرافية للوحة رسم باهنة عن الزيف الإنجليزى تنتمى إلى القرن السابع عشر. هناك على الجدار المجاور لى تقويم آخر.

قبل أن أكمل ملء استمارة طلب العمل انفتح الباب فى الطابق الأعلى، تدهأى إلى مسمى صوت الزبون، وهو يكرر عبارات الشكر، تقابلها تأكيدات صاحب المكتب عن قرب انفراج المشكلة التى جاء من أجلها. خففت من لهجة الزائر وملابسه قومه من إحدى إمارات الخليج تاجراً أو صاحب عقار ينتقل بين لندن ومسن البترول، وحينما أغلق

المحامى الباب وراءه تنفس الصعداء، تقدم نحوى فأركبا بيديه، نهضت لمصافحته بحمية لكنه واجه انخفاصاً بنظرة استغراب، لكأنه أراد أن يهمس فى أذنى: «ماهكذا يتصرف المتقدم إلى وظيفة جديدة مع مستخدمه». أخذ منى الاستمارة التى انتهت منها وأعطانى مقالة مقطوعة من مجلة اقتصادية موضوعها يدور حول التطور الذى شهدته بلدان الخليج منذ ازدهار تصدير البترول فيها وحتى يومنا الحالى، طلب منى القيام بتلخيصها فى ثلاث صفحات فقط. كان حديثه جافاً، ومبتسماً، ولم تترك نظراته المتغلظة عبر زجاج نظارتيه السميكين فى نفسى إلا شعوراً بالظفر منه، ما أثار انتباهى ذلك الأنف الكبير المكور وسط وجه مبقع بأثار بطور تعود لمراقبة دقيقة، وفى أنفاسه كان ممكناً سماع ذلك للغوار الثقيل، لكأنه يشفط بمخبريه الهواء بلهم مما لا يترك للباحثين منه سوى نثر ضئيل.

راودتنى الرغبة بالانسلال من كرسي ومغادرة المكتب دون رجعة أثناء ذهاب «سامى» إلى الغرفة الأخرى، لكن صورة صاحب المعلم القبرصى الذى كنت أشتغل عنده، اخترقت مخيلتى، فجعلتنى أواصل الكتابة فوق تلك الطاولة الخشبية الصغيرة مقبض فقرات من هنا وهناك، محاولاً إيجاد أواصر بينها، باستخدام حروف الجر والضمائر وظروف الزمان والمكان التى استطعت استحصالها آنذاك، كان صوت المحامى يلعب ساخطاً، ويقاطعه بانتظام صوت سوزان المرح، إذ ظلت تقدم له تبريراً إثر آخر لكل سؤال محتجج يلقاه «سامى الأدهمى» فى وجهها، لكن شيئاً فشيئاً تحولت نبرة السكرتيرة الواثقة إلى جمل مفككة حادة، ثم انتهت بالاستسلام إلى منطق محاورها للجارف، الذى استطاع أخيراً إثبات قصورها فى العمل.

توقعت اكتشاف «سامى» ضعف كتابتى باللغة الإنجليزية حال استلامه أوراق الاختيار، إلا أنه لم يقض سوى دقائق قليلة فى قراءتها. سمعت صوتة فجأة: «ممتاز، حينما سألته متى ابتدأ العمل، أجابنى دون تردد «غداً إذا أحببت».

- ٢ -

قال سامى الأدهمى: «اليوم مخصص لمساعدتك على معرفة عملك»، ثم ألقى نظرة أخرى على ساعة يده، دخلتنى إلى اجترار رشقات أكبر من كوب القهوة التى أعدها لى بنفسه. قادنى صاحب المكتب إلى السرداب الذى سيكون موقع عملى الجديد. تحت أشعة الصباح النديونى الزرقة ظهر العمر القصير عامراً بقطع أثاث عتيقة مبعثرة فوق أرضيته إلى درجة جعل الوصول إلى الحجرة الوحيدة فى السرداب صعباً، كان على أولاً رفع الآلة الكتابية ومسلها العديدة ووضعها جانبا، ثم إركاء خزانة الأضابير الثقيلة على الجدار.

قال المحامى متباهياً بأنه اشترى كل هذا الأثاث من صديق قرر إغلاق مكتبة والسفر إلى أمريكا، ولم يدفع مقابلته سوى خمسين جنيه، لكنه استدرك: «كانت الخمسون لها قيمة قبل عشرة أعوام». أضاف وهو يشعل مصباح الحجرة: «توقعت مجيء اليوم الذى سأستفيد فيه من هذا الأثاث»، وحينما لمح على وجهى آثار الإحساس بالخيبة لحالة «مقر عملى، بادر مؤكداً بأنه قد اتفق مع منظمة ماهرة كي تبدأ فوراً بتطهير الحجرة وترتيبها لى قبل نهاية عطلة الأسبوع.

أثارت انتباهى تلك الأنسجة المشبعة بالغبير الثقيل، والمعدنية من سقف الحجرة الراملى حيث ينزلق بين خيوطها عنكبوت كبير، ويحث مرأى الأثاث المعدنى نثار الجلايد فى أنفاسى. عند

صعودنا السلم الصويق تهانت إلىنا
كركرات نسائية مرحلة. قال السامي
محتدا: «جانيت لاتعرف العمل دون
صنوج».

لم يبعد «الأدومي» وقتا طويلا في
مكتب السكرتارية، إذ اكتفى بتقديمي
لكاتبه حساباته بطريقة آلية، معقفا فوق
وجهه غشون النجوم، طلب منها أن
تصعد إلى مكتبه بعد انتهائهما من تدقيق
رزمة الوصولات المرسوفة أمامها.
التفت إلى «سوزان» متبرما: «لم تنتهي
بعد من طباعة الوثيقة؟»، هزت رأسها
نافية دون أن ترفع عينيهما عن الآلة
الكاتبية:

«بقيت صفحة واحدة فقط. قال
محتدا: هذه المؤسسة تخسر يوميا مئات
الجنيهات بسبب تضيقك لنصف وقت
العمل بالتدخين». قالت سوزان: «لكلني
لا أتوقف عن الطباعة أثناء ذلك. أتخف
المحامي آنذاك في إثبات خطأ وجهة نظر
سكرتيرته، ذكرا بالتفاصيل كم يستغرق
أشغال سجارة واحدة، كيف يؤثر الدخان
على البصر، وكيف يسبب التدخين ضغنا
في التركيز، بدا لي أن «سامي الأدومي»
قد استعد لذلك المرافعة طويلا، إذ أنه
استشهد بآراء بعض العلماء والباحثين في
هذا الموضوع، ذكرا المصادر التي جمع
ملها معلوماته، ولابد أنه قد هيا ملفا
صنعا حول التدخين وناقش الحجج مع
نفسه مرارا، متقمصا نارة دور محامي
المتهم، وتارة أخرى دور المدعي العام،
مما جعله يتفنن تفاصيل المحاكمة، إلى
درجة أصبحت فيه إنفة المتهم أمرا
حتميا. رغما عن ذلك، فلم يترك انتصار
«الأدومي» الساق، تأثيرا كبيرا على
مزاج «سوزان»، باستثناء تلك اللحظة
الخفيفة التي تسربت إلى وجهها لفترة
قصيرة، إذ ظلت حينها تنتقلان بين
المسودة والآلة الكاتبية، وظلت أصابعها
تضرب مفاتيح الحروف برقة. أخرجت

شريطا من اللابان من حقوبتها الصغرية،
وراحت تكله على منض.

تبدلت لهجة المحامي العدواني فجأة
إلى نقيضتها: أصبح حديثه مع «سوزان»
حميميا ووديا، ذكر لها أن غضبه لا يعود
إلا إلى حرصه على صحتها، إذ كم
ازدادت نسبة المصابين بسرطان الرئة
في السنوات الأخيرة، ناهيا عن أمراض
أخرى كالربو، والتهاب القصبات المزمن
الذي مازال «سامي» يعاني منه، بسبب
إفراطه في التدخين أثناء فترتي مراهقته
وشبابه. عرض عليها أن تأخذ يوم
الجمعة القادمة عطلة مدفوعة الأجر،
سألها إن كانت تحب الانصراف فورا بعد
انتهائهما من طبع الوثيقة. وللتخفيف من
ثقل الهواء الذي سببته المرافعة، روى
لكة سيق لأبي أن حكاهما لأصدقائه قبل
قرون، ولابد أنه قد كررها كثيرا كأخر
نادرة سمعها من أبناء وطنه، لكنها لم
تترك أثرا على السرائين، بالرغم من
ترجمته الشيقة وأذله اللبق.

لمحت قبل مغادرتنا الحجرة على
عيني «جانيت» الجاحظتين لبتعامة
نصف ساخرة: «لابد أنك ستتمتع كثيرا
بالمعمل معاه. قالت لي ذلك، فحججها
المحامي بنظرة مستريية، حائقة.

- ٣ -

وكم كانت كاتبه الحسابات الخلاسية
على حق!

مازلت أتذكر بوضوح جناح
«الأدومي» الواقع في طابق المكتب
الأعلى، إذ ما أن ينتهي السره من المصعد
الصنيق ذي الاثنتي عشرة سلعة، ويدفع
الباب حتى يواجهه مرق قصير. إلى
البواب باب آخر يقود إلى حجرة ممتعة،
حيث تتوسطها طاولة مصفوفة فوقها
الأضانيير، ويمينا يتجسز الأمر إلى
حجرتين جد صغيرتين مختابعتين

ومتوحتين على بعضهما، ومن الواضح
أن هذا الطابق لم يكن سوى مخزن
احتياطي، فحولته المحامي بعد شرائه
البنابة إلى متاهة يتنقل بين أرجائها: هنا
مرفق البراد والغلاية الكهربائية، هناك
تجلس «جانيت» لإجراء الحسابات، في
موقع آخر قريب من الجدار الفاصل بين
حدود دولة «الأدومي» الرطبة والعالم
الخارجي، نصب جهاز «التلكن»، الذي
براسطته يتصل بزيائته المنتشرين في
دول النفط الثرية. وما وشجعهم على
الاكتناس بصلاحه، والاعتماد عليه وكبلا
لمصالحهم، شهادة الدكتوراه التي حصل
عليها من أوكسفورد، أسله العربي
وسمعه الحسنة بين رجال الأعمال.

في تلك البقعة وحدها. كنت أرى
«سامي الأدومي»، ملمسجا مع نفسه،
برغم ضيقها، ويرغم غياب التوافذ
الواسعة التي تسمح بدخول الضوء
الطبيعي الكافي لإنارتها. في تلك
الشرطة، كان ذلك المحامي يتقمص روح
روينسون كروزو، إذ من برجه المعزول
يسك، بمهارة، بخيوط اللعبة، تنتقل
الفقود والبلى من قارة إلى أخرى عبر
مكتبه دون حضور مادي لها، بل أرقام
تتفاضل فوق الرسائل، في برقيات التلكن،
وفوق خطوط التليفون.

يحكي لي متباها في لحظات صفاء
وانفتاح نادرة، كيف بدأ عمله بدون أي
رصيد، بعد انتهاء دراسته. فبدن أي
العودة إلى الوطن قرر الاقتراض بصديقتيه،
حلا لمشكلة الإقامة رصود الآن هو
مواطن بريطاني. وماجعله متفوقا على
زملائه في المهنة لانتهازه لعالم «غبي
وثرى» في آن واحد، على حد قوله، مما
سمح له ببناء إمبراطوريته في قلب مدينة
البورصة والمال.

يعرف «سامي الأدومي» ماجيرى في
سوق المضاربات، على الرغم من

مشاغله المتنوعة، يتابع كل يوم كم ارتفع سعر الجنيه الاسترليني أو كم انخفض، كم هو سعر برميل النفط اليوم، وكم من المتوقع أن يكون بعد شهر. سألته ذات مرة كيف يستطيع ملاحقة أعماله الكثيرة، المتنوعة، لوحده، «إنها القدرة على التركيز. حينما أجلس لإنجاز عمل معين ينغلق ذهني عن أي شيء آخر سواء». سيجل يكرر على حكمته المفضلة، من وقت لآخر، كلما وجئني «متقاعدًا عن العمل: العلم تمكن من تجاوز كل العقبات إلا عقبة الزمن، إذا أنت لم تستد منه فلن يمكنك أبدا استرجاعه». وغالبا ما يرفق تلك العبارة بنظرة، حائقة، متذمرة، وإعادة تديد المثل الإنجليزي القديم: "Time is money". اللفت إلى متلفضا، حينما سأله، ذات يوم، قبل مغادرتي المكتب، إن كان يشعر بالحنين للوطن: «ماذا سيكون موقعي في بلدك لو أنني رجعت بعد الدراسة؟ وزيرا لفترة قصيرة؟، ثم ماذا؟ السجن بعد انقلاب عسكري أو ربما الإعدام». لكن اختيار البقاء في الخارج لم يجعله سعيدا في حياة الخاصة. قالت «جانيت»، بأن زوجها قد تركته مفضلة سائق شاحنة عليه، ذكرت في المحكمة أن الاختلاف الحضاري يبدلها وبين زوجها قد جعل حياتها «مملة»، لكنه استطاع بمهارته القضائية أن يلتزم «ابنته» شهزاده، من أمها، مدعيا بأن خيانة زوجته له، وقرارها بالعيش مع رجل حليف ويغنى لزوجهم صندره وزراعيه، لا يؤهلها لرعاية طفلتها.

يمكنني اعتبار الشهر الأول من عملي فترة تدريب والتلازم مع المكان والوسط الجسديين. أول واجباتي التي طلب «الأدومي» مني تنفيذها كل صباح هو الصعود إلى حجرته وتسليمه الملف المخصص للصادرات، واستلام ملف المواد الجاهزة للطبع. قد أستطيع التأكيد

بأن عملي كمحرر للجريدة الاقتصادية كما هو مترقب أصبح تدريجيا يتضمن نشاطات أوسع لاصلة لها بالصحافة. قال المحامي حينما سألته عن مشروعه الجديد، بأن مايوئي إصداره نشرة شهرية بثمان صفحات، متوجهة بشكل رئيسي إلى الشركات الغربية، إذ إنها تضمن معلومات مفيدة لرجال الأعمال حول المشاريع الاقتصادية التي تقوى البلدان العربية ببناءها.

كجزء من مهمات عملي، على متابعة الصحف العربية والبريطانية والكراريس التي تصدرها البنوك بحثا عن مواد «شبيهة» للزيائن. أسيوم من جانبه بمساعدتي على تحرير هذه المواد المقطعة وتحويلها إلى مادة تنتمي بأسلوبها إلى نشرته.

يؤكد «الأدومي» بأن كل الصحفيين يسرقون من بعضهم البعض في العالم الغربي. «لهم طريقة التحرير التي تخفي الآثار... حدثني عن تجربته العربية في الصحافة حينما كان طالبا: إذ عمل محررا لصحيفة تمثل مجموعة من الطلبة المراقبين اليساريين، إلا أن تلك المنظمة انتهت بالانقسام أولا إلى فصليتين، ثم انشطرت إلى أربع، أما الجريدة فما عاد ممكنا تمويلها. قال هازا رأسه: «كانت فترة طيش». رغما عن ذلك، فإن السبب الذي كان يخفي وراء فكرة إصدار المجلة، (كما ظننت آنذاك)، هو تحقيق حلم قديم بامتلاك مجلة ذات نفوذ واسع، وذات تأثير على مشاعر الناس وأفكارهم، لكن حلم المراقبة قد تحقق على هيئة مجلة إعلانات، مشكوك بنجاحها التجاري. «سأكتب افتتاحية كل عدده، قال المحامي، متباهيا، «لا بد أن أفكارها مستجيب».

أكدت «جانيت»، بأن اشتغالي في المكتب قد أثر تأثيرا حسنا على «سامي»،

إذ أعاد يخلق الخصومات معها أرمع «سوزان»، وقد هزت كاتبة الطابعة رأسها مؤيدة، وعلام الاسترخاء بادية على وجهها. لا بد أن المحامي قد سر كثيرا، لقدرة على مدح نفسه بشكل متواصل أمامي. بوجدني معه استطاع أن يكشف كم هو ناجح في عمله، ويحدثني معي باللهجة البغدادية العتيقة تعرف إلى انجازاته الضخمة في عالم غريب عنه. استطاع التأكيد أن محتوى ما يقوله «الأدومي» لا يختلف كثيرا حينما يتحدث في الإنجليزية عما يقوله بلغته الأم. وهذا ما يجعله يبدو ذا طبع غريب، حتى لـ «جانيت» التي اشتفت في مكتبه طويلا قال لي، ذات مرة، بنبرة خجولة: «هل تصدق أن كل أحلامي تدور في بغداد، على الأغلب في المحلة أو في بيتنا القديم». أحيانا كان يرى أمه المتوفاة في المنام، تتحدث بالإنجليزية مع أبيه وأخوته (وهي التي لم تتعلم قراءة جملة واحدة في لغتها الأم)، فيستيقظ فزعا ومهموما.

== ٤ ==

وإذا كان الاستماع لأعاج «الأدومي» الضخمة إحدى مهام عملي الممتعة، فإن مواجهة طبيعته الفصامية شيء آخر، يتطلب الكثير من الصبر وقوة التحمل. لم يحدث التبدل في سلوك رب العمل إلا بعد انقضاء ما يقرب من ثلاثة أشهر على في الخدمة، تنعمت خلالها بحظوة لم يمنحها «الأدومي» لأي أجير قبلي، كان تخالفا قد نشأ بيننا، ضد الطرف الآخر: «جانيت» و«سوزان»، مما أتاح له الإفراج عما كمن في نفسه من مشاعر مرارة تجاه «تصويرها» في العمل، ويبدو أن الاصطدام معهما لا يعطي المردود المطلوب، إذ ما إن تنتهي ساعات الدوام حتى تنسى كل منهما ماقع في المكتب، لتعود في اليوم اللاحق دون أية خدوش

نفسية، كأن لا حضور لـ «الأدهمى» فى حياتهما خارج المكتب، على الرغم من كل النماء الذى يسفكها فى مصالواته معهما!

يعزى «سامى» نواقص كاتبة حساباته إلى الرواية، فالنماء الذى تجرى فى عروقها، كما يعتقد، فورة بالانفاس؛ الأب الهندى ترك روح الصبر فيها، والأم السوداء ملحت روح التمرد، أما جزر الكاريبى، التى قدمت منها، فقد أغدقت عليها بطبع مرشح، مسخاب، متعارض مع أى عمل مكثى رصين. مع ذلك فإن مآلك أراسر غريبة تجمعها بها، مما يجعل وجودها فى المكتب ضروريا لتوازنة الداخلي. من جهتها، تجد «جانيت» نفسها مدفوعة للقاء معه لأسباب «قدريه» غير قابلة للتأويل، إذ سبق لها أن تركت العمل مرارا بعد مصادمات عاصفة مع المحامى، لكنها فى كل مرة، تعود إلى مكتبه، بعد مرور فترة قصيرة، بمبادرة منه أو منها. أسابيع قليلة، وأنسى كل شيء عدا طبيعته ودمى حاجته لى، تقول «جانيت»، ولكنه ما يلتفت أن يعود إلى أسلوبه القديم.

قد يكون سبب بقائهما فى العمل سويا لأكثر من عشرين عاما، تشابه تجربتى زواجهما، فكلاهما مطلق، وكلاهما لديه بنت واحدة، ابنة «جانيت» رافقت زوجها لتعيش معه فى الكاريبى، و «شهرزاد» تركت بيت أبيها فى عمر السادسة عشرة.

على غير عادته، هبط «الأدهمى»، ذات صباح، إلى مكتبى، ولابد أنه قد اشتم رائحة دخان السجارة التى انتهت منها على عجل قبل دقائق، لكنه لم يبين أى استياء، عدا زم قليل لغمه، وتأوه خفيض. حاول جاهدا أثناء تلك اللحظات إبعاد الشبهة عن انزعاجه من تصرفى. قال المحامى بنبرة هادئة: «سأذهب إلى البريد... هل تحب مرافقتى؟» آثار

عرضه الميرة فى نفسى، مما جعله يضيف مطمئنا: «إنها درشة فقط...»، تخفيف لحالة الارتباك التى داهمتنى آنذاك.

مع كل خطوة رحنا نرسيها، كان المحامى يستجمع أفكاره ويصعدنا بتسلسل مثير، ليصوغها بمنطق جارف، ابتدا حديثه بالتعبير عن رضاه بعملى، إذ أصبحت مساعدي له ضرورية فى المكتب. كم خفت عنه أداء تلك المهام الثانوية التى كانت تستهلك منه ساعات ثمينة كل يوم: لمسح الطوابيع على ظروف للرسائل، استلام برقيات التلك من زبائنه، تصوير الوثائق... وعلى الرغم من أهمية هذا العمل، لكنه بعيد عن الرطيفة التى شكلنى من أجليها. مع ذلك فهو لم يفقد ثقته بقدرتى على التعلم منه، وتعلم أعباء المهلة فى المستقبل القريب.

بعد أن دفع رسائله فى الصندوق البريدى، التفت إلى فجأة قائلا: «ألا تجد أن الأجر الذى تتقاضاه كمحرر أكبر من عملك الحالي». لابد أننى شعرت بالخجل لتلك المفارقة بين نوعية عملى الفعلية قياسا بالعمل الذى عيئت من أجله، مما جعلنى أهرأسى موافقا. توقع «الأدهمى» احتجاسى على هذا السؤال، ومن الموكد أنه قد هيا حججه الدامغة التى ستسمع له بالدخول فى جدل حاد معى، بنشئ بالتناصر، لكن صممتى أصاح عليه مئة الانغمار بلعبة استعد لها طويلا، فمضى ينفث الهواء بغضب. جاء هطول المطر منقذا لوضع. اندفعنا إلى المكتب بخطوات عجل؛ هو تحت مظلة الكبيرة التى يحملها دائما معه، وأنا تحت رحمة اللينث المدرار.

- ٥ -

أقبل «كرسمس»، فى تلك السنة، مكللا بالثلج، إذ بدأ اليفر بالتساقط فوق

مدينة «لندن»، يدأب استثنائى، منذ الأسبوع الثانى من شهر ديسمبر، ولابد أننى شعرت بالانفراج لحلول عيد الميلاد، فالناس تعترها رقة خاصة تجاه الأقارب والأصدقاء والعارف، تتمثل بتبادل بطاقات التهنئة والهيايا المتفرقة بأوراق جميلة براقة، لكان تلك المناسبة تمنحهم فرصة الانغمار بمتعة البذخ دون التفكير بعواقبها. إضافة لذلك فإن أجواء «كرسمس» قد أجبرت «الأدهمى» على الالتزام بهندة غير مطلة معى.

مذ موافقتى على تخفيض أجرى، ورب العمل قد انغمس فى حرب ضروس ضدى، استخدم فيها كل قواعد ملطق أرسطو، ومبادئ المرافعات، بصرامة لاستنهاية. ابتدا أولا «ولفغانغ» بزيادة عدد ساعات العمل كجزء من ضرورات «التدريب» ثم توسع مهام عملى إلى الحد الذى تضمن تحقيق الصروس الذى تطبعها «سوزان». كان على أن أقوم بأى عمل «مفيد» أثناء ساعات العمل، ولا أدنى إلى انفجار المحامى فى وجهى بسيل من الأسئلة والتعليقات تقود إلى إرباكى، ولأحيانا إلى انفجار معاكس، يجبره على التسل من قوى، ليوثت لى، من بعد، بـ «جانيت» الطيبة، للمصالحة، عارضا على براسلتها زيادة طفيفة فى الأجر أو إجازة قصيرة.

أحيانا وثقت وهم الإحساس بأهميتى فى المكتب كنت أبادر باقتطاع أجزاء من مقالات تناسب المهلة السورى إصدارها، فأقوم بإجراء تعديلات طفيفة عليها بمساعدة «جانيت» لتقويم «سوزان» بطبعها. لكننى حالما أضعتها أمام رب العمل، حتى يعنى نائحا على الوقت الذى أهدر فى إنجاز ذلك النص «البائس» والكهرايه التى استهلكتها أثناء الطبع. أحيانا كان يدفع فى محالمتى عدد مشاهدته المرأتين بدون عمل، فيردد

ساخطا: عليك أن توجد لهما أى شغل
تجزأته، أنت وكىلى هنا...

كان المكتب موحشا، فى تلك الأيام،
فالمطابق الأرضى قد خلا من نزلاته:
سافرت «سوزان» فى إجازة إلى ألمانيا
الصاكنين فى «برمنجهام»، وأخذت
«جانيت» الطائرة لقضاء أسبوعين مع
أسرة ابنتها فى الكاريبي. قالت لى
صناحكة: «ساكون برفقة الشمس الدافئة،
فى الوقت الذى ستقتضى أيامك برفقة
رب العمل»، همست بعبارةها الأخيرة
وهى تشير بسباتها إلى السفن.

مازاد إحساسى بالوحدة ذلك البرد
الناقب للعظام الذى قدم من القليب
الشمالى، والذى حول المدفئة الكهربائية
فى قبورى إلى جسم صلد عديم الفائدة،
مما أجبرنى على التلصق بمعطفي ولغافى
طويلة ساعات الدوام. عبر نافذة مكتب
السكرتارية الواسعة، كان ممكنا مشاهدة
أشجار السديان الرمادية، حيث تلو
ندف الثلج البيضاء أقصانها العارية،
والشارع مغطى بطبقة سميكة من غراء
أبيض ويلى اللون.

لا بد أن رب العمل قد شعر بوحدة
مضاعفة، إذ كما سمعت من «جانيت»،
فإن ابنته قد قررت مع زوجها السفر إلى
«سكوتلاند» برفقة طفليهما، لممارسة
التزلج على الجليد. ومن المؤلفون أن
يلقى المحامى بهم فى أيام الـ «كريسمس»،
وعيد الفصح فقط.

كم تبدو لى غريبة، الآن، حالة
المكتب فى تلك الأيام فوسط جو مضمون
بالمرح والألفة، خارج بداية العمل
الصغيرة كنا نعيش، فى الداخل، حربنا
بصمت، المحامى فى طلبه الأعلى
يبحث عن أسباب للجدال والمشاورة، وأنا
فى قبوى أجاهد لتجنب التصادم معه،
منغبا فى ذاكرتى عن نواقصى وأخطائى
للتى كانت (كما ظننت آنذاك) سببا

للخلاف، سعيًا لتجاوزها. كان كل منا
حاضرا فى وجدان الآخر، يذهب معى
إلى مكنتى، فادخل معى فى نقاشات لا
أول لها ولا آخر، ليلا ونهارا، ولابد أنه
كان مخفرا باللمبة نفسها مع تابعه
الشاب!

كأن عملى مع «الأدمى» قد أراح
عن روحه للشعور بالفراغ ومنحه الفرصة
لإيقاظ ذلك الجزء الفعال فى شخصيته،
وأعنى به: الجزء المجادل، والذى خبا
مذ توقف المحامى عن نشاطه السياسى.

وإذا كان وجودى فى المكتب قد
ساعد على ازدهار شخصية المحامى،
فإن لفراق العمر ونقص التجربة أثرهما
السلبى على، بالقدر الذى أشيع الآخر فى
نفسه الحاجة للشعور بالنجاح والتفوق،
فإنه بالقدر نفسه قد زرع فى داخلى
شعورا بالمجزئ الذاتى والخيبة الكاملة من
قدراتى. سألنى، ذات مرة، ساخرا، إن
كنت قد حصلت على أى تأهيل دراسى.

مع ذلك فإن للإحساس بالضائقة
حسناته. أتذكر تلك الأوقات التى كنت
أقضيها فى حجرة السكرتارية عند غياب
رب العمل عن المكتب، حيث التمتع
بدفه المكان، ومنوه النهار، تنشق
رائحة العطور النسائية، والمشاركة فى
الثرثرة التى توجهها «جانيت» بدون
انقطاع. ويفضل ذلك الإحساس نفسه
دعوت «سوزان» إلى حجرة مكنتى، بدون
أية مقدمات، ولابد أنها قد نفذت طلبى
تحت تأثير الدهشة للتى اصترحتها من
جرائتى التى لا تتناسب ووضعى الباحث
على الشفقة لدخل المكتب. نعم، كنت
أتلذذ بما شححه لى «جانيت» من اهتمام
أمومى، وكنت أتلذذ، أيضا، بساعات
الدفع التى أقضيها مع «سوزان» فى
فراشى البارد، مما يدفعنا للانصراف مع
بعض، فى ليالى نهايات الأسبوع. كنت
أستمتع، كثيرا، بأحاديثها الجريئة، عن

عشاقها السابقين، وعن مفارقاتها معهم.
وبفضل هاتين المراتين أصبح ليبقاء فى
مكتب «الأدمى» قابلا للحصل، لكن
بغضلها أيضا فقدت أى رغبة بترك ذلك
العمل والبعث عن بديل آخر.

رن جرس الباب، فأخرجنى من
أحلام يقظتى، إلى قبوى الضيق، حيث
تجم أمامى تلك الرفوف المعدنية، على
هيئة أقباص حمام ملصق بكل منها
حرف. لابد أن الوقت كان ظهرا آنذاك،
وحينما فتحت الباب، وأجهنى ساعى
البريد الشاب، بابتسامة حقيقية:

«نحن محظوظون هذا العام...، التفت
إلى الخلف قليلا مشيرا بيده اليمنى إلى
الوفر المتساقط ببطء، «كريسمس بدون
ثلج غير حقيقى، اليس كذلك؟»، قال
ذلك، ثم سلمنى رزمة رسائل رسمية
وطبقة هبنة مظفة بظرف أرجوانى،
مكتوب عليه اسم «الأدمى» بخط جميل.

بدأ لى جو الحجرة غربابا فى سكونه
ورصانته، شبيها بمكتب لدن المونى،
حيثما دخلت على رب العمل لإعطائه
الرسائل، فالستائر البنية اللون مغلقة، ولا
إنارة هناك سوى مصباح الطاولة الذى
أضاء الصفحات المفتوحة أمامه، انصكت
بعض الأشعة المتسلسلة على إطارى
الصورتين للذهبيى اللون، حيث رصما
فوق خزانة الكتب وراه، كانت إحداهما
لابنته الشقراء، والأخرى لحفيديه
السفوريين، وقد ارتسمت على وجهيهما
ملامح البهجة التى كادت تتمزق تحت
وطأة صرامة التضمنون المحفورة فوق
وجه جدهما آنذاك، رصما عن ذلك، فقد
علا وجهه هدوء نادر، يجعله مختلفا كليا
عن رب العمل المعروف بانفعاليته
وسرعة غضبه.

قال «الأدمى» بنبرة رقيقة،
متهامحة: «تستطيع الذهاب الآن إن
أحببت...» أثارت انتباهى ربطة عنقه
الجديدة بألوانها الصاخبة، مما جعلنى

أخمن أنها هدية من «شهرزاد» بمناسبة أعياد الميلاد. لابد أن خالجنى شعور بعزم التصديق، حينما أضدق رب العمل على إجازة مدفوعة الأجر، مدتها أسبوعين، بدءاً من اليوم الثلاثاء. سألتنى، ولأول مرة، عن أخبار أهلى: إن كان أحد أخوتى قد أصابه مكروه فى الحرب.

وتحت وطأة شعور فياض، بالبهجة، والعرفان بالجميل، سألته إن كان يحتاج لأية مساعدة قبل مغادرتى المكتب. بعد تردد قليل، (وبدافع تشجيعى بحت)، قدم المحامى لى وثيقة مطبوعة، بخمس صفحات. طلب منى عمل عشر نسخ مصورة عنها وبدلاً من مراقبة عملى عن كتيب، تركنى، هذه المرة، أميط إلى مكتب السكرتارية، لوحدى، حيث وضعت ماكينة التصوير فى إحدى زواياه.

هل هى الصدقة السيئة التى جعلت الماكينة خاوية من أوراق التصوير آنذاك؟ كان على أن أسأل «الأدهمى» عن مكان صندوق الورق المناسب لهذا الغرض،

لكنى بدلاً من ذلك، سحبت رزمة مكرونة على إحدى الطاولات، ووضعتها فى الجرار المخصص لها، إتياناً لخطأ ظنن المحامى حول كفاءاتى العملية!

لم تفض سوى ثوان حتى راح أحد مصابيح التنبيه الصغيرة ينبض بلون أحمر، ثم توقف، تماماً، مجرى أوراق التصوير. تحولت الماكينة إلى جلة هامدة أمامى. ضغطت على كل الأزرار، متوسلاً بهلع، لكن بلا جدوى... منذ تلك اللحظة كنت أستطيع مشاهدة رب العمل بعين العقل، واقفاً ورأى، يولول، ناكها، لما الحقته من خسائر باهظة للمكتب، ومنذ تلك اللحظة اندفعت ذكرياتى المريرة معه، تتدفق كسيول اللافا، فتوقد بحركتها سطحاً، ظل، وإزمن طويل، ساكناً تدهجرت بين الصالة بعشوائية، مطارداً أشباهاً وعفاريث، ميطراً غصصى وسعيرى فوق الأوراق والكراسى والطاولات... وحينما هبط «الأدهمى» من برجه، شاهد أعجوبة لم يكن ليجرؤ أن يحلم بمثلها يوماً.

كان المحامى قد هيا نفسه لمغادرة المبني؛ ارتدى معطفه الفرو، غطى رأسه بقلنسوة من الصوف، ودثر رقبته باللفاف السميك، لكنه ما إن مد رأسه إلى مكتب السكرتارية ليودعنى، حتى واجهه عالم مدممل، جعل أنفاسه تصخب بأصوات غريبة... وسط تلك الخرائب، وقف شبح قادم من كوكب آخر، يحمل بيده معرلاً عملاقاً، يعتمد بتماويذ غامضة.

وسط الصقيع الذى يطرقنا، كان بإمكانى، ولأول مرة، رؤية «الأدهمى» صامتا كابى الهول، محاصراً بين طبقات عزلة سمكية، وبين كُلايتات الفوضى التى قسنى أفضل سنى عمره للسيطرة عليها.

لابد أن الساعة قد تجاوزت الساعة آنذاك، ولابد أن مصابيح الزينة قد توهجت فى شوارع المدينة، ولعل «شهرزاد» كانت تفكر، فى الوقت نفسه، بذلك الأب، الغريب الأطوار، القادم من عالم «شهریار» والخرافة. ■

لندن/ (تموز ٩٠) تموز ٩١



الف ي اب فـاروق سلوم

فى كل لون تركنا أصابعنا
لمسة من شجن

■

سوف يمسح الطريق
وحشة فى الوجوه
فالطريق الذى يصفوه
قاحل فى مداه

ماؤه فى السراب
فلا أمل فى الرحيل
ولا أمل فى الإياب
إنما نحن كنا معا

■

فكرة واحدة
عن بقايا من الناس
من إرثهم نحن

من حزنهم نحن
لكنا،

حين أيقظتلى من منامى
اكتشفت

أننا فكرة زائدة. ■

غربة فى الغياب

غربة فى الإياب

غربة فى جنون السفر

والمدى غابة تستضيف الشجر

غابة من أبادى

فى الطريق تنادى

تعال استرح

هذه صخرة الشرق

... والشوق

والانتظار

فقال اكتشف فى سمانا مدار

وتعلم تسمى انكسارك

ليس انكسار

■

عند كل البيوت تركنا علامة

ورسمنا الخطى والشوارع

كنا ابتكرنا قيامه

وكنا اختصرنا الزمن

والمسافات..

فاقد الشيء .. يعطيه

حسب الله يعطيه

- المنظر / خشبة المسرح مقسمة إلى قسمين. للزمن: ١٩٥٧.
- إلى اليمين/ قفص للمتهمين ومقاعد للحكام.
- إلى اليسار/ موقع يوحى بالسجن.
- في السجن: (ثلاثة سجناء يتحدثون فيما بينهم):
- ناطق: هذه المرأة، لا بد أن نواصل إلى حل.. لا بد أن نصل إلى قناعة تامة.
- امجد: عندئذ لا بد أن كل واحد منا يقول ما يريدون هم أن نقوله..
- لطيف: هل سكتلان ..؟؟
- ناطق: وهل لديك اعتراض؟
- امجد: هذا أفتنجل من أن تجعل رأسك يتربع على الهواء الطلق.
- لطيف: ومن يضمن لكم بقاء رءوسكم فوق أجسادكم.. إذا أنتم قلتم ما يراى لكم قوله..
- الم تسألوا أنفسكم بأن اعترافكم.. سيكون وثيقة إدانة ضدكم.. وبموجبه يصدر الحكم بقطع رؤوسكم؟
- امجد: ولكن.. يمكن لهم قطع رؤوسنا دون حاجة إلى اعترافنا..
- لطيف: الاعتراف.. يحطهم أبرياء.. ويجعل منكم قتلة.
- ناطق: ما الحل إذن؟
- لطيف: ليس هناك من عقدة حتى نحلها.
- امجد: يبدو أنك مرتاح لما أنت فيه.. وربما تفكر بأن رأساً مقطوعاً في هواء طليق، أهم من الاعتراف بجريمة قد تكون قد ارتكبتها.. أو لم ترتكها..
- فاًلأمر عندك سواء؟
- لطيف: بكل تأكيد، رأس حر في هواء طليق.. خير من رأس يحنى ويذل أمام جريمة لم يقرهاها.
- ناطق: رأس بلا جسد.. هل تراه أفضل من رأس فوق جسد؟
- لطيف: رأس مرفوع.. على جسد فتقول.. خير من جسد حى ورأس منكسر.
- امجد: كم أنت عنيد.
- ناطق: وكم أنت متعذ بنفسك.
- لطيف: است هنيئاً واست محناً بنفسى.. ولكنى حريص على براءتى من التهمة التى ألصقت بى.
- امجد: وهل تعتقد أنك للمسيح... وأنهم قد وضعوك فى موقع واحد مع القطة والصوص؟
- لطيف: وهل لديك شك فى براءتى؟ (امجد وناطق صامتان) ..
- سألتكم هل أنتم فى شك من أمرى.. سألتكم.
- امجد: اعطنا دليلاً يثبت براءتك؟
- ناطق: دللاً على شاهد يقف إلى جانبك؟
- لطيف: (حائزاً) يا للحنة.. حتى أنتم، لا تصدقون بصدقى..؟
- امجد (بأسى) لم نعد نصدق أنفسنا.

ناطق (بحزن بالغ) ولم نعد نقوى
للدفاع عن براءتنا.
لطيف يا للخيبة.. كم أنتم متعفاء كم
أنتم مغفلون

امجد: اثبت قوتك.. إذا كنت أقوى
من.

ناطق: إبق على إصرارك.. حتى
يتعفن جسدك من التعذيب..
ونرمى الى خارج السجن..
كأى قطعة لحم علة.

لطيف: أعذك أن أبقى مصراً على
برائتى..

ناطق: أما أنا فعصوف أوافقهم على كل
ما يريدون منى قوله.

امجد: هذا أسلم لنا.
لطيف: بل هو الجنون.. هو الكذب
تلمصون به أنفسكم..

ناطق: وأمجد (معاً) هذا أفضل.. هذا
أفضل.

لطيف: الأفضل.. الاحتفاظ بصديقكم.
الأفضل.. احترام الإنسان
لنفسه.

الأفضل.. أن يعرف المرء وأن
يعرف أهله والناس جميعاً.. أنه
بريء وأنه صادق.. وأن هوية
القتلة مطومة.. وإن لم تطلها يد
العدالة.

امجد: العدالة نفسها، تطالبك بأن
ترجه التهمة إلى نفسك!

ناطق: وأن تقول.. أنا القاتل!
لطيف: بل الضحية.. وأنا لا أريد أن
أكون ضحية أخرى.

بعد الضحايا التى تُلعت
جسدى.

هـى الحكمة (ناطق).. فى قصص الاتهام.
تقويم يشير إلى عام ١٩٥٧

الحاكم: أنت متهم بسوء تربية ولذلك..
ناطق: سيدى..

الحاكم: لم أكمل بعد.. وأنت قد تحدثت
أمامة بأمور سيئة..

ناطق: سيدى..

الحاكم: انتظر.. وأنت وأهلك.. حاققان،
وتفكران تفكيراً سيئاً فى أمور
شنى.

ناطق: ولكن يا سيدى..
الحاكم: امكث.. لم أنته من كلامى

بعد.. وخير دليل على سوء
نواياك.. أحلامك التى كشفت
كل ما يعمل فى داخلك.

ناطق: سيدى.. لم..
الحاكم: وما أن أهلك مازال حدثاً،
فإن العدالة نازماً بإحاطته إلى

محكمة الأحداث ليت فى
أمره.. كما راعينا الخدمة
الطبية التى قدمها الطفل إلينا..
فماذا تقول؟..

ناطق: سيدى.. صحيح.. صحيح أن
سلوك ابنى سيء، بلحيل أنه
نقل لكم حلمى، وأنا مريض.
أهذى من الحمى.. و..

الحاكم: ماذا تقول، هذا الجانب ليس
سيئاً، إنه الجانب الخيرى فى
أهلك.. أما الجانب السىء فيه
فهو صمته على أحلامك فترة
طويلة ولم يخبرنا بها.. هنا
يكن سوء التربية!

ناطق: كنت أعمل طوال النهار يا
سيدى من أجل أن أحضره
ولأخونه ما يقتاتون به.. لذلك
انصرفت عنه، وتركت مهمة
تربيته على أمه، وهذا شأن كل
الآباء..

الحاكم: هذا اعتراف جديد منك.. ومن
خلاله تريد أن تقول.. بأن
الدولة عاجزة عن تحقيق الحياة
المعيشية الرغيدة للناس، وإن
المدارس عاجزة هى الأخرى
عن تربية الأطفال.. وإن
برامج الأطفال فى الإذاعة
والتلفزيون.. لا تسهم جميعها

فى وعى الأطفال.. ولا تسهم
فى توجيههم..

ناطق: أنا لم أقصد كل هذا يا سيدى..
لقد ذهبت بعيداً..

الحاكم: ما أنت تهين المحكمة، وتتهمها
بسوء القصد..

ناطق: سيدى.. حتى الآن لا أعرف
ما نقله ولدى عن أحلامى.

الحاكم: لم ينقله إلينا مباشرة، بل نقله
إلى صديق له.. ولهذا

الصديق أب حريص على أمن
وسلامة الناس من الأفكار
الهدامة من المشايخين.. أمثالك.

ناطق: سيدى.. هل سألتهم.. إن كان
ما تحدثت به فى الحلم أم فى
اليقظة؟..

الحاكم: ليس هناك اختلاف كبير بين
أن تقول وتسىء فى قولك سواء
أكان فى الحلم أو اليقظة.. المهم
أن فى داخلك شىء..

ناطق: ما هو هذا الشىء..
الحاكم: سوء النية.

ناطق: ولكنى أعرف: أن العدالة مع
النوايا الحسنة أو النوايا السيئة.

الحاكم: نحن نتعامل.. وإذا لم نتعامل،
كيف يصبح بمقدورنا حماية
البلاد من الأشرار.. أمثالك؟

ناطق: ولكنى لست شريراً يا سيدى،
إننى رجل مسالم، أعمل طوال
ساعات النهار.. حتى إذا جاء
نومى جاء قلقاً، وهذيانى لا
قدرة لى على إيقافه.. التهمت
بسوء النية، وأنتى أبيت لأمر..
لا يروق لكم!..

الحاكم: من أنت.. حتى تفعل شيئاً لا
يروق لنا.. لم يخلق بعد إنسان
يفعل.. مالا يروق لنا.

ناطق: فى هذه الحالة.. أنا برىء..
الحاكم: لا تحاول اصطيداً كلساتى..
وبناء آمالك عليها..

ناطق: سيدى.. أنا لا أستطيع أن
اصطى.. مالا أمكته..

الحاكم: بل تستطيع.

ناطق: كيف؟

الحاكم: أنت تسألنى.. كيف.. هل
يسأل الحكام؟

ناطق: أنا لا أسأل، أنا أستوضح.. أنا
أريد من المحكمة الموقرة أن
تدلى على سبيل اعتراف به..
أعترف بحقيقة أمرى.

الحاكم: حقيقة أمرك بين يديك.. وخير
من يرشدك.. عتلك.

ناطق: ولكن عتلى يا سيدى بات معطلا..
والهذا ما نريد أن نصل إليه.. أن
تعمل عقلك، خير من أن تفكر
فيه.. فالتفكير يقودك إلى
العصيان، والعصيان يقودك إلى
الندار.. والندار تحولك إلى
رماد.. فاختر لنفسك ما أنت
فاعله.

ناطق: الخيار لكم..

الحاكم: إن شئت أن تأخذ بلصيحتنا..
اعترف.

ناطق: بماذا أعترف؟

الحاكم: بما تعرفه.. بما فعلته.. بما
قلته، نائما أم صاحيا

ناطق: أما أن أقول بما حملت به.. فقد
نسيت.. أما ما قلته وأنا صاح،
فلم أقله.. ولو قلته لقطعت
لسانى بيدي قبل أن تنطعمه
إرادة المحكمة.

الحاكم: أنت معترف دون أن تدري..
سنقول: كيف؟

ناطق: كيف؟

الحاكم: لقد جاءت عبارتك هكذا: أما ما
قلته.. وأنا صاح.. ثم سألتنى:
كيف؟ وهذا يطى أنك تعرف
تماما ما قلته.. وإلا لماذا
تسألنى: كيف؟

ناطق: كيف.. تسأل عندما تريد أن

تعرف وتستوضح وتكتين.. وما
أنا أعرفك كيف؟..

ناطق: ولكن يا سيدى، أنت تأخذ
مقطعا من عبارتى دون أن
تكملها.. أنت كمن يحرم
الصلاة بقوله تعالى: «لا تقربوا
الصلاة وأنتم سكارى» بأن تأخذ
نصف الآية وتحكم بموجبه..

الحاكم: ها أنت تهين المحكمة..

ناطق: بل أذلها..

الحاكم: ومن أنت حتى تذل المحكمة
وترشدها؟..

ناطق: هل سمعت بمتهم يدل
المحكمة؟.. الأجدد بك أن تدل
نفسك.

ناطق: يا سيدى.. إننى حريص على
إثبات براءتى من اللهم
المرجوة مندى.

الحاكم: كل الأدلة ضدك.. وما عليك
إلا أن تقر بها.. حتى تتمكن
المحكمة من مساعدتك.

ناطق: ما وجه المساعدة يا سيدى؟..
كيف أقر بأمر لا شأن لى به..
أنتم تتريدون.. وحين تتريدون،
فلا بد من الآخرين تنفيذ ما
تريدون.

الحاكم: هذه إهانة جديدة للمحكمة..
سوف تجمع كل أقوالك التى
تسمي الى المحكمة، وتدينك..

ناطق: يا سيدى، لم أقصد..

الحاكم: بل تقصد.. المهم فى المسألة
أنا نحاكمك من خلال أقوالك

ناطق: أنا لم أقل شيئا..

الحاكم: وليس لديك الاستعداد أن
تقول..

ناطق: فأقد الشيء.. لا يعطيه يا
سيدى.

الحاكم: بل يسليه..

ناطق: كيف؟

الحاكم: لأن هذا الشيء يخفيه ويدعى
أنه قد فقده..

ومعنى هذا.. أنا لو سلمنا
بالفقدان.. فإنه إقرار واضح
بأنه كان يملك هذا الشيء.. وقد
فقده.. وهو يحاسب على هذا
الفقدان.. لأنه إهمال، وإهمال
المفاسد على شيء.. جريمة
يحاكم عليها القانون.

ناطق: سيدى.. أنت تضعنى فى
امتحان صعب.

الحاكم: أنت تعرف الإجابات.. تعرفها
جيداً ولا شيء صعب فى
امتحانك هذا..

ناطق: ومع ذلك نحن لا نملكك..
ناطق: لأن النتيجة التى تريدون
الوصول إليها من خلال
الامتحان مقررة سلفاً..

الحاكم: لقد طال لسانك.. (ينادى
الشرطى) أيها الشرطى، خذ
إلى السجن..

ناطق: (الشرطى يأخذ بيد السجين
(ناطق) قسراً).

ناطق: (الى الصنادى) نأدى على
المتهم: أمجد حامد.

ناطق: (حامد يدخل إلى قاعة
المحكمة، ويتخذ مكانه فى
فصل الاتهام).

الحاكم: أنت متهم بالجنح والصاق
اللقم على ثلاثة من أفراد
الشرطة.

امجد: بل هم المتهمون يا سيدى ولست
أنا.

الحاكم: ماذا.. كيف يحدث أن يتهم
ثلاثة من أفراد شرطة..
مهمتهم حفظ الأمن ومراقبة
الصوص؟..

امجد: اسمح لى.. سيدى الحاكم أن
أوضح لك المسألة.

الحاكم: واضح.. سترى

امجد: لقد تأخر أبنى فى العودة الى
البيت تلك الليلة.. وحين جاء

وأنا في كامل غضبي وقلقي وانتظاري.. طردته من البيت، وكنت أترقب ذهابه إلى بيت عمه أو خاله ليقتضى إليه هناك يعود معتذراً.

الحاكم ما علاقة المحكمة بكل هذا الكلام؟

السيد: للحديث صلة.. سيدي الحاكم.

الحاكم أكمل.. سيدي.. إن كنت تصنع وقت المحكمة أم لا.

السيد: (مكثاً حديثه) عدد خروج ابني من البيت لحقت به أمه، وتحدثت إليه، ولعلها نصحته بالذهاب إلى بيت خاله.

الحاكم ماذا يعني إن كان قد ذهب إلى بيت عمه أو خاله.. فليذهب إلى الجحيم، ما هي علاقتنا بذهابه؟

السيد: أعطني فرصة للحديث يا سيدي.

الحاكم يبدو لك أن تنتهي من حديثك الممل

السيد: عفواً.. إنه ليس ممل بالدرجة التي ترونها.

الحاكم هذا يعني أن حضرتك ترشد المحكمة؟

السيد: بل أوضح لها..

الحاكم وضع.. سيدي.

السيد: (مكثاً حديثه) عادت زوجتي، بعد أن أفلقت الباب الخارجي.

الحاكم.. وبعد أن تأكدت من أن الأبواب مقفلة، ومغاثيح المياه مسدودة، والضياء مغلقاً في أرجاء المصنن..

.. إنني أختصر حديثك.. أكمل (يمثل وكأنه يريد أن يتفجر في كل لحظة).

السيد: ليس هذا ما أريد قوله.

الحاكم إذن تريد أن تقول، بأنها أعدت

فراش نوم خاص بها، وأدارت ظهرها لك.

السيد: ليس هذا أيضاً..

الحاكم (في قمة غضبه).. إذن لقد غضبت منك وعانيتك!

السيد: بل أعدت لي شايًا، فهي تعلم أن أعصابي تهذب بالشاي على عكس ما يقال عن الشاي.. إنه مليه.

الحاكم حضرتك.. تعلمنا محاضرة عن فوائد الشاي.. وهذا مفيد جداً للتغذية التي تناقشها المحكمة (بغضب شديد).. ها؟

السيد: يا سيدي.. أسمع لي أن أكمل...

الحاكم لا أعقد أنك ستكمل..

السيد: ساكمل..

الحاكم أنت تشكك في فاعلات المحكمة إذن.. نحن نقول إنك لن تكمل.. وأنت تقول بأنك ستكمل.. ونحن.. مع ذلك..

بارب اعني على الصبر..

السيد: (مختصراً) فجأة سمعت أصواتاً.. ميزت من بينها صوت ابني.

الحاكم نحن نميز أصوات كلابنا، وصرير أبوانا.. كيف لا نميز صوت ابننا..!

السيد: أملك الله... ميزت صوت ابني.

الحاكم اعرف.. اعرف، لقد قلت هذا قبل قليل..

السيد: سيدي الحاكم.. إنني أريد أن أربط جملة مفيدة بجملة م...

الحاكم (يقاطعه) بجملة غير مفيدة.. هل أنت مطم.

السيد: كنت..

الحاكم أنت المسؤول عن الأخطاء للقرية كلها..

السيد: لماذا؟

الحاكم لأنك شغلت الطلبة بقواعد جامدة امتدحت معهم إلى مراحل دراسية عليا.

السيد: هذه المسألة لا علاقة للمحكمة بها.. وليس لها تماس بقتننا.

الحاكم (مستدركاً) ها أنت تتصح المحكمة.. تأخذ منا، وتبيعنا!

السيد: عفواً..

الحاكم: على..

السيد: سماحة المحكمة..

الحاكم المحكمة لا تسمح بالثرثرة..

السيد: أكم.

السيد: خرجت على الصباح.. فوجدت ابني مقيداً، بقرده ثلاثة من أفـــــــراد الشرطة.. فغسلتهم عن السبب، فقالوا إنه لص، لقد ألقينا القبض عليه وبالجرم المشهود.. سألهم.. أي جرم..

كان يحاول سرقة إطار السيارة.. قلت.. ولكنها سيارته وسيارة أبيه.. قالوا: لقد فسد أبنا هذا الجول.. وجاءت زوجتي، وأوضحت للشرطة، أنها قد فتحت باب السيارة لبنام فيها بعد غضب والده.

الحاكم: وماذا بعد؟

السيد: لم يصدقها.

الحاكم: وكيف يصدقونها..؟

السيد: ولكن ابني أقسم.. وقال للشرطة بأنه وجددهم يحاولون سرقة السيارة. وحين فشلوا ارتضوا سرقة الإطارات:

الحاكم: لقد تجرأ ابنك.. واتهم الشرطة بالسرقة.

السيد: ولم.. لا؟

الحاكم: وهل سمعت بملح فاسد.. عفن.. نعم.. حين يخلط بالتراب.

الحاكم: ولماذا يخلط؟
 اسجد: أنت أعرف يا سيدي.. الأشياء
 يتم خلطها حتى تزدد.
 الحاكم: وما علاقة هذا بقضيتنا؟
 اسجد: سيدي.. بكل أسف.. أنت
 أوجدت هذه العلاقة وأنا أريد
 القول إن هناك علاقة..
 الحاكم: كيف؟
 أحياناً يتم قبول أشخاص في
 جهاز الشرطة لا يعرفون
 الاستقامة وبالتالي يحول هذا
 الجهاز من شرطه في إبعاد
 الشر عن الناس إلى جهاز:
 شر.. طه..
 الحاكم: اسكت.. إنك ستحاسب على
 هذه الأقوال.
 اسجد: ولكنها مفتاح للدفاع عن
 نفسي..
 الحاكم: الدفاع عن النفس لا يعنى
 الإساءة إلى جهاز يحمى الناس
 من الشر.
 اسجد: لقد اتهم الشرطة أبدي
 بالسرقة.. واتهموني بالإساءة
 إليهم..
 الحاكم: الثلاثة، شهدوا بأن ابنك كان
 يحاول سرقة السيارة.. وما إن
 الشرطة عيون سامرة لخدمة
 الشعب.
 اسجد: بل الشعب في خدمة الشرطة..
 الحاكم: (مشيراً إلى كاتب المحكمة)
 سجل شتيمة.
 اسجد: سيدي..
 الحاكم: اسكت..
 (ثم يوجه حديثه إلى المأدب)
 ليأت المتهم أسعد أمجد.
 (يدخل المصطفى أسعد أمجد،
 ويقف جوار أبيه في قصص
 الاتهام) (الحاكم سائلاً
 الصبي):
 أنت معهم بسرقة السيارة
 المرقمة.. نوع.. لون..

موسى: هل أنت مذنب أم
 برىء
 اسجد: برىء..
 الحاكم: هناك ثلاثة شهود عيان عندك.
 فهل لديك شهود يقبلون
 براءتك؟
 اسجد: (بارتباك) أمي وأبي.
 الحاكم: المحكمة لا تقبل بشهادة
 الأبوين..
 اسجد: وكيف نجى بالشهود ومحاولة
 السرقة جرت بعد منتصف
 الليل.
 الحاكم: لم أسألك.. لا تتحدث دون أن
 توجه المحكمة إليك السؤال.
 (الحاكم يتوجه إلى كاتب
 المحكمة..) (يحال المتهم: أسعد
 أمجد، إلى محكمة الأحداث..
 ويعاد المتهم أمجد حامداً إلى
 السجن..
 (إلى المأدب) .. نادى على
 المتهم: لطيف صادق.
 (لطيف.. يدخل إلى قاعة
 المحكمة، ويتخذ مكانه في
 قفس الاتهام)
 الحاكم: أنت متهم بقتل شقيقين لك...
 وقد اعترفت أمام هيئة التحقيق
 بجريمتك..
 ولأن المحكمة تريد أن تراه
 بك، وتخفف وطأة الحكم
 عليك.. نسألك، هل كانت
 عملية القتل غسلاً للعار.
 لطيف: (صارخاً) بل خشية من العار..
 الحاكم: ماذا تقصد؟
 لطيف: أن يلقي القبض على
 للشقيقتين.. ويصبح الأمر
 فضيحة، علناً تسجان،
 وتغيب عن السجن أياماً..
 الحاكم: ولماذا يلقي القبض عليهما؟
 لطيف: لأن حادث قتل وقع أمام
 دارنا.. وحامات الشكوك

حولنا.. فالتقاتل مجهول..
 وهناك من شهد زوراً وقال
 للشرطة إنه يعتقد بأن
 الرصاصه انطلقت من بيتنا.
 الحاكم: ولماذا تكون من يبيحك دون
 سواك من البيوت؟
 لطيف: الأمر مبني يا سيدي من أجل
 اعتقالي ولختي..
 الحاكم: لماذا؟
 لطيف: لأننا لم نخرج أثناء الحادث..
 فقد اعتدنا خشية عواقب الأمور
 قبل وقوعها..
 الحاكم: وهل تعتقد أن هذا السبب
 مقنع؟
 وهل كل من خرج برىء..
 وكل من لم يخرج أثناء الحادث
 متهم؟
 لطيف: هذا مجرد اعتقاد.
 الحاكم: ولكنه اعتقاد أحق وجاهل..
 ويضى أنك تحمل سراً ولا تريد
 أن يفتضح أمره..
 لطيف: لا أعرف ماذا تعنى.. سيدي
 الحاكم: بل تعرف جيداً..
 لطيف: ما لديك على معرفتي؟
 الحاكم: هل تحقق أنت مع المحكمة..
 أم تحقق المحكمة معك؟
 لطيف: أريد أن أثبت براءتي..
 الحاكم: ألم تقتل أخوتك.. تكلم أنفاسهما
 بكفك؟
 لطيف: دون أن تعرفوا الأسباب؟
 الحاكم: نحن نسألك خفتكما أم لا؟
 لطيف: قتل.. ولكن..
 الحاكم: بلا لكن..
 لطيف: وراء (لكن) يا سيدي براءتي..
 فأننا أخشى على عذرية
 شقيقتي..
 الحاكم: من.. من؟
 لطيف: من الذين أرادوا اعتقالهما..
 الحاكم: بتهمة؟

ناطق: .. المهم إندا لم نتجسد من أنفسنا، لم نتغل عن مواقفنا ..

لطيف: والنتيجة...؟

امجد: الحقائق سموت معنا ..

ناطق: بل سحيا بها ..

امجد: كم أنت رومانسي ..

لطيف: كم أنت عنيد ..

ناطق: .. وكم أنتما ضعيفان في

الدفاع عن حقائق تمثلانها ..

لطيف: نحن لا نمتلك شيئا ..

امجد: وليس بمقدورنا إعطاء ما لا نملك .

هـ/الحكمة (الحاكم مع مساعدته) .

الحاكم: قرار .. استناداً إلى المادة كذا

والفقرة كذا من القانون المعدل

لسنة كذا، حكمت المحكمة ..

حكمت المحكمة ..

(ويتماسا وسدلا ستار الختام)

(نسمع قرار الحكم بشكل مشوه،

بحيث لا يتمكن المتفرج من

معرفة القرار .. وإنما يسمع

أصداه الحكم .. وأصداه أخرى

لكلمتي: نعم ولا .. ظلام يعم

الخشبة والقاعة .. ثم يندفع

خيوط صوئي من أبواب ونوافذ

القاعة .. التي تضاه بعدد

ضوء مشعا .. وفيما يبقى منظر

المحكمة معتما .. يضاه منظر

السجن ..) ■

لطيف: لا .. أنا لأمضح ..

الحاكم: كيف ؟

لطيف: أنا أفقد إلى من يشهد معي ..

ومع ذلك فقد أعطيت من موت

شقيقتي .. دليلاً ..

الحاكم: دليل على أي شيء .. على

براءتك؟!

لطيف: بل على .. عليكم .. انتم

القتلة ..

الحاكم: أخرجوه .. أذهبوا به إلى

(غاضباً) السجن .

هـ/السجن (ناطق، لطيف، أسد) .

ناطق: أنا مرتاح عندما قلت ما

أعرف ..

امجد: وأنا صادق في كل ما قلت .

لطيف: وأنا الخاسر الأكبر فيكم .

امجد: هل تعتقدان بأنهم سيحققون

معنا ثانية ؟

ناطق: لا ..

لطيف: ولم .. لا .

لأننا أعطينا .. ما كانوا يعتقدون

أنهم سلبونا منه .

لطيف: ماذا أعطينا .. ؟

ناطق: الحقيقة .. التي اعتقدوا أنهم

جردونا منها .

امجد: وماذا يعني هذا .. ؟ الحقيقة لم

نتقننا مما نحن فيه .

لطيف: .. بل كانت حجة بيد الحاكم

لإدانتنا .

لطيف: القتل ..

الحاكم: وهل يحتم الأمر، قتل كل امرأة

تتهم .. ؟

لطيف: سيدى .. تهمة المرأة لها تفسير

واحد .

الحاكم: هو .. ؟

لطيف: الشرف .

الحاكم: وأنت بعملية القتل .. جعلت

لطيف: الشكوك تدوم حول الشرف .

لطيف: هذا طعن بشرفي .

الحاكم: لئلا نطعن بشرف العدالة .

لطيف: وهل العدالة مثمة بشرفها .. ؟

الحاكم: هذا ما فهمته منك .

لطيف: وما وجه براءتها ؟

الحاكم: وما وجه براءتك؟ (يتنبه إلى

جوابه) كيف .. هل تشك في

شرف العدالة .. هل تصنع

تهمتك في ميزان واحد مع

العدالة ..

لطيف: وهل العدالة مثمة!

الحاكم: (غاضباً) فاقد الشيء .. لا

يعطيه .

لطيف: لطيف أنتم تزعمون، أنتم

تتهمونني بفقدان أشياء .. منها

شرفي وشرف شقيقتي .. وأنه

ليس بمقدوري أن أعطيك ما

أفقد إليه ..

الحاكم: يبحر أنك توجه نصالحك

للمحكمة!

البلاد الغائبة قراءة في مجموعة «حسين لإبلا» بجميل حتمل شعبان يوسف

بالاختناق الظلامي انطفأت شمعة إبداعية طالما إسمها «منصور محمد، مخرج مسرحية (اللعبية)، وبالاختناق ولید التجاؤل وعدم الاهتمام سقط خالد عبد المنعم شاعر الغامبة الشاب مروراً، وبالاختناق ولید الصمم الذی قول به العاشق السفی رحل إبراهیم لهمی بعد أربعین عاماً غربیاً كما جاء غربیاً، وبالاختناق ولید الغربة فی الداخل وأخرج سقط أهلی القاص السوري، جمیل حتمل، بعد ثمانية وثلاثین عاماً، وأربع مجموعات قصصية. وما نحن لنشر قراءة فی مجموعته الأخيرة (حين لا بلاد) للشاعر شعبان يوسف بالإضافة إلى قصة (وردة.. ووردة حمراء) وهي آخر ما كتب. ولأنه الاختناق فی كل الحالات هو الذی أطلقاً هذه الشمعات الإبداعية الطالعة فی وطننا العریس لما أوقع يوسف أدريس حين قال: (إن الهواء الموجود فی العالم العربی لا یكفی لیتنفس كائناً واحداً)

ليست بلاده.. ألقى درجيات الغربة يطرحها جميل حتمل في قصصه.. بلغة مقدرة.. وماسك يؤكد أن جميل حتمل يملك ناصية هذا الفن بالقدار.

ولذا كان الهاجس الأول هو الإحساس الأكثر طفناً على مدى قصص المجموعة كلها.. هو الإحساس بالوحدة.. إلا أن هذا الإحساس يتجلى بأشكال مختلفة. ومحاولة الخروج على هذا الإحساس أيضاً تزد متعددة ومختلفة لدى قصة «السمتان الزلق»، وهي للقصص الأولى في المجموعة، الحاضر مقدماً منزوياً.. يستطيع أن يرى منه شيئاً من

طفناً كبيراً على كتابته بشكل عام.. هذه البلاد الغائبة الحاضرة.. هي الهاجس الكبير الذي سيطر على مجموعته الرابعة.. والتي صدرت قبل رحيله المؤثر بقليل.. بعد أن مضى من فنه ثلاث مجموعات قصصية.. «الطفلة ذات القبعة البيضاء» ١٩٨١ «انفعالات» (٢) ١٩٨٥ «أبق هذه الليلة» (٣) ١٩٩٢.. ثم مجموعته الرابعة «حين لا بلاد» (٤).

في هذه المجموعة الأخيرة «حين لا بلاد» يسيطر هاجس الوحدة والإحساس بالغربة.. والصياح في بلاد

فإن برحيل الفنان جميل حتمل وهو في الثامنة والثلاثين من عمره تكون القصة السورية الحديثة قد انقضت وأحد من فرصاتها القلائل المهمين.. الذين يشكلون طليعة الكتاب في سوريا.. ويتصدرهم إبراهيم صموئيل وجميل حتمل.. وإذا كان جميل عاش طويلاً خارج البلاد إلا أن هذه البلاد كانت تأتبه في ثوبها المختلفة عبر تذكيراتها.. وكان جميل بالتالي يريدنا قصصاً وكتابة لا تنقطع.. وكانت تطايرت روحه وتناصره رائحتها.. وتزدحم عليه.. فلا يجد إلا عزله وانزواءه ووحده التي طغت

الشارع.. والباب الذى قد يحمل أحداً إليه..

(هذا المقعد الذى اختاره هنا والذى يستطيع أن يرى منه الشارع.. والباب الذى قد يحمل إليه أحداً.. يجبر من هذا الجبروت الذى يمارس الإحساس بالانفراد.. والآنزواء فى مدينة بعيدة.. كل ذكائها بزجاج نظيف.. ينقل إليه هوه الداخل المفصول عن صراخ الشارع.. وربما اختار بطل القصة هذه مقعد فى هذه الزاوية.. هو محاولة لكسر حالة العزلة والوحدة والآنزواء..

والمالة التى تسوط على القصة فيما بعد هى أن هذا الشخص الذى يبحث عن أى أحد قد يحمله الشارع إلى هذا المكان النظيف ذى الزجاج الأبيض السميك.. يتجدد إحساسه بجبهه أحد الأسنقاء.. أو الأصحاب.. فيتوصل إلى امرأة «يفسخت أنزوق» تجلس بالقرب منه.. يفضيها ويأمل أن تكون هى صديقته نفسها التى هجرته منذ فترة «سنة أو أكثر لم يرها.. منذ أن خرجت فى ذلك الصباح ولم تعد.. واتصلت به لتقول له ذلك.. لتقول له إنها لن تعود.

إنه يأمل فقط.. بل هو يؤكد إنما هى «مركزاتها المعتادة» وبشرها القصير الذى ازداد طولاً.. ماذا لو تستدير الآن ليرى وجهها؟

هذا التوق لكسر هذه الوحدة.. من خلال استعادة ذكريات تفص حبيبة الفتحت فى زحام المدينة الباريسية الباردة والقياسية.. ربما يتكرر فى القصصين التاليفيين - ولكن بشكل أكثر هدوءاً (اليس لدى الآن فى زاوية السفهى.. سوى أن أراقب الناس فى الشوارع.. أبتمس وأنا أرى شاباً صغيراً يدابب صديقته عند حافة النهر.. وأفكر.. لو كانت معى سأداعبها.. بالمعوية نفسها.. وأتذكر أنني لم أعد قادراً على الصنمك والمداعبة..)

يستدعى جمول كل ذكرياته.. لكى يكسر حالة العزلة التى يعيشها بطله.. والى تطارده للوحده والآنزواء أينما كان.. وربما يستدعى أشياء أخرى أكثر قرباً وأكثر تجسداً.. لكى يشعر أن أشياء تشاركه هذه الحياة.. (فى الخارج خلف الدافئة المتسخة الزجاج، المفتوحة الستائر.. ثمة ضجيج.. عمال طرق وربما مورت شاحنة.. غبار.. ناس يتحركون.. عشب.. أشجار عند طرف الشارع تستقبل الريح.. مقاه.. أطفال.. إعلان سيولانى..)

ويتجسد طرح هذا الإحساس بأقصى درجاته وفى صياغة قصصية ذات أسلوب حاد.. وبناء محكم ونكى.. يستوعب أجل قدرة جمول فى الكتابة.. فى القصصين اللتين تحملان عنوان (قصة فى البلاد.. قصة خارجها..). وإذا كانت «قصة فى البلاد» تجسد حالة الخوف الذى يعترى الإنسان فى هذه البلاد بلادنا.. عندما يقترب من منزله هذا الخوف الذى يبدد فرح الإنسان بعودته.. إن أقل شيء فى هذه البلاد يخيف.. ويذهب بأفراحه الموقته إلى أدراج الرياح.. (لم أجزو على الاقتراب - عبرت إلى الطرف المقابل وراقبته من بعيد وكان لا يزال قرب الباب.. يتحرك ببطء دون أن يبتعد..)

ربما تأتى نهاية القصة مضحكة ومفجعة فى آن واحد.. عندما يكشف أن لدى أمام المنزل ليس إلا كلباً.. (ركض نحوه يتشعّم.. وهو يحرك ذيله..). أما فى قصة (خارجها) فهى بلاشك تعبر للتكليف الأمثل للحالة التى اجتاحت قصص هذه المجموعة.. قصة رجل غريب يعيش فى بلاد بعيدة يهتخ خلف قطار الصنواهى فى كل صباح.. يسقط بصموبة من هذا القطار ليثبت خلف باصرٍ يحمله إلى مكان العمل.. وعندما يصل بصموبة من وسط الزحام البشرى

المتركم.. يقابله طفل أسود فويتسم له ربما.. لصاحلة الامتراج أو التدخل فى هذه المدينة الرخامية المتجهمة.

وحيداً يعود فى آخر يومه.. والجسد معدود وحيد فى غرفة بورق جدران باهت.. تنكئ إلى وقت صيف، غرفة بلا مرابا.. غرفة لم يربها دعة يفترض إنها لنسكت حين أسند رأسه على حافة التعب.. (البلاد البعيدة ظلت بعيدة.. والأصدقاء كانوا يمتضون هنالك بأيامهم دونه.. وفقط ثمة جثة لم تلتظر أحداً..)

وفى قصة صباح المدينة المهداة إلى إبراهيم صمبول يفترض القاص هنا أن اسم البطل لا يهم.. وليكن جورج مثلاً.. والبلاد التى ينتمى إليها هذا ال «جورج» لا تهم أيضاً بل المهم أنه شخص من الأغراب يعيش فى مدينة نائية.. وفى السابعة صباحاً يتجه إلى بائعة الغنير.. وبعد ذلك يتجه مستعجلاً نحو محطة المترو.. وعندما يصل إلى عمله يتجه إلى مسئول العمل.. فيوجه له تعليماته الصارمة.. وفى الخامسة يهبط درجات سلم المترو عائداً إلى منزله..

وعندما يأتى صباح آخر لا يذهب جورج إلى بائعة الغنير ولا يستقل المترو ذاهباً إلى العمل.. ولا يتجه ناحية مسولة فى العمل.. ولا يتلقى تعليمات صارمة.. ولذلك لا يهتز الكون برحيل هذا ال «جورج» الدائى المفترى الوحيد المعتزل فى هذه المدينة الصاخبة.

ولا يتوقف جمول عن سرد حالات وحدة وعزلة بطله.. ومحاولة الخروج منها.. ففى قصة الرجل الذى يجلس على مقعد الحديقة «يفكر هذا الرجل أن يصبح كلباً.. إن هذا الرجل الذى يفقد إلى أننى الحالات الإنسانية يرى أنه ككلب سوف يكسر هذه العزلة المقيتة.. وهو أول الأمر لم يتفكر بهذا الوضوح.. لولا أن فناة جميلة كانت تجلس بالقرب منه.. أخذت

تغلق بدلال على كلبها الصغير.. فتفتحه
إلى التفكير بنفسه لو يصبح كلباً.. وعندما
استقرت الفكرة.. والكلاب كثيرة هنا وهي
جميعها تجر أصحابها خلفها.. سيصبح
كلباً.. أى حظ سيصيبه لو تحقق ذلك..
سيصبح كلباً هنا وليس فى بلاده التى لا
تحترم الكلاب.. هذا اللزوع الذى ينزع
إليه الرجل ليس نزوعاً ميكانيكياً.. بل
هو توفى حقيقى إلى الخروج من هذه

الحالة المفروضة عليه.. حالة العزلة
والانزواء هذه.. والاتسحاق فى بلاد
بعيدة حتى لو تخيل نفسه كلباً.. ويتجلى
هذا الإحساس فى كل القصص ومحاولة
الخروج هى هذه الحالة بأشكال مختلفة
.. أردنا أن نشير سريعاً.. إلى صلمع
مهم لكاتب مهم قد رجل وربما نعود له
مرة أخرى.. هذا الصلمع الذى يجسد
لدى كل كتاب المهجر العربى.. فى

المدافى الكثيرة بأشكال أدبية مختلفة..
ربما يكون جميل أشد تكليفاً وأكثر
صعقاً.. وأرق تجسيدا.. ربما يكون موته
ذاته بهذه الصورة الدرامية.. تعمل لنا
هذه العزلة فى صندوقه الفخفى.. الذى
عاد أخيراً إلى البلاد.. بعد أن عانى كثيراً
لكى ينتقل إلى هذه البلاد.. هذه البلاد
التي لم تقبله حقاً.. وأبقت إلا أن تستقبله
موتاً. ■

هامش

• جميل حتمل: فاص سرى له أربع مجرمات
قصصية:

١ - الطلعة ذات القيمة البيضاء ١٩٨١

٢ - لنمالات ١٩٨٥

٣ - ابن هذه الليلة ١٩٩٢

٤ - حين لا بلاد.

وردة ..

وردة

راء ..
' إلى رالة '

جميل حتمل
سوريا

سأنتظر مشترى وردة .. وأعرف أنك ستريها مباشرة هذه المرة (من قبل كنت تضعها على طاولة الطعام فرحة) وهذه المرة سترميها ..

وردة حمراء، قرنفة من التي أحب، أوزهرة بخمسة عشر فرنگاً، هي كل ما أملك. ذلك إن لم يلتقطني مفتش التذاكر في «المدرو»، ويصر على تكرير صباحي بمخالفة لأيد منها. ذلك قبل أن ترمي الوردة ..

رجل يبدو أنه كان محترماً، ويخالفه المفتش. ليس مهماً. المهم أن شكله سيبدو مضحكاً مع الوردة (الوردة الحمراء) والمخالفة التي لو أنها أسفر على ما أظن .. سأعترض وردة .. وحظي الطيب أن يأتع الورد - الذي كان يعرفني، الذي كان .. قريب من البيت. لكن ماذا لو لم تنامي هناك؟ ..

سأحملها إلى قرب العمل، سأقول للسائق «السيولانكي» الذي يقف عند الباب، هذه لأنتس، وربما لن يحملها لك،

- صباح الخير ..

«صباح الخير، أيتها السيدة .. أنا أشتاقتك جداً، ولا أريد شيئاً. لم أتم. وأريد أن أراك فقط. قولي لي: صباح الخير لأذهب .. وربما لأذهب، وربما للفضيحة، ستقولين .. لكن أية فضيحة؟ سأتجرأ وأطلب منها موعداً وإلا .. ماذا؟ بماذا سأهددها؟ ستفتح باب عملها الخشبي الأخضر الكبير، وتتركني خارجاً. وأنا لن أجرو أن أفرع، فماذا سأقول؟ هل أعيد بأن أقول لها: صباح الخير، دون أن أسمع ردها؟ سأبدو مجنوناً، بل أنا كذلك .. فقط صباح الخير أيتها السيدة، أيتها الكانث سيده أياي ووقتي، فقط: صباح الخير، ثم أرجوك ..، نامي اليوم في منزلك، كي لا أخرج أمام الموظفين، وعددها أستطيع أن أرافك في المدرو، رغم ترقى لكمية الشحاتم، وربما استعمل الأطفال .. تلك التي مازالت خوشتها تحدث عيني ..»

ف يمكنك أن تلم ذلك، الصبر ثم يطع بعد، مع أن الساعة تجاوزت السادسة، وأنت لم تلم بعد. وحببة اللثوم لم تغل شيئاً، وطبيبك «المحترم»، يقول إنها كافية. وهي لم تكف لتغفل ولو نصف ساعة. إذن يمكنك أن تلم ذلك، قلبك يدق، يدق كثيراً. يحى أنك مشتاق جداً لها. وهي ستخرج صباحاً من منزلها. هذا إن نامت به أصلاً. ثم إنك تعرف موعد خروجها الصباحي. لن تنتظرها أمام المنزل فالوقت شديد البرودة، بل داخل محطة «المدرو». ولن تنتظر كثيراً. ربما أقل من ربع ساعة. لكن ماذا لو لم تدم في منزلها؟ ستذهب إلى قرب عملها. ستصل قبلها، ستقرب منها، وستكون مرتدية معطفها الأسود. ستقول لها بصوت خافت، على أنه هادي:

- صباح الخير ..

لا بد أنها ستضح بوجهها ولن ترد عليك. ستكرر:

وسيرميها مباشرة، لتصرف غير مبالٍ منه، أو لتعليقها منك .

سأقول له:

- هذه للمدير.. وقل له أن يعطيها ثلاثاً.

ربما لأخيفه، ولكن ستظنها من المدير. ولذا سأضع اسمي عليها، كما أفكر. لكن وردة واحدة لا تستحق وضع اسم. وأنا لا أملك إلا ثمن واحدة. والساعة الآن تجاوزت السادسة، لم يطلع الضوء بعد. والفكرة تلح: المنزل أولاً، ثم العمل، وسأكتشف إن كانت نامت في البيت من لون معطفا. إن لم يكن أسود فستكون قد ذهبت إلى البيت وبذلته..

- صباح الخير.. لا أريد شيئاً.. فقط هذه الوردة.. أرجوك لا ترميها. قلبي أقسم أنه يتقطع. هل تعرفين ماذا يعنى أن يقول رجل لامرأة كذلك، يقولها لأول مرة، وقلبه يتقطع حقاً. يصبح نصنين.

صباح الخير.. فقط: هذه الوردة..

أسام منزلك، داخل المترو، أو قريب صمك، سأنتظر حتى تأتئين. الساعة الآن السادسة والنصف. وبقي ما يقارب التساعيتين. وأريد أن ألبس. ثم أذهب لشراء وردة. وانتظر في المترو، وثن تأتى. وأذهب إلى عملها. وربما أصل متأخراً فأجد السائق السيرانكى، الذى أنا واثق أنه لن يوصلها. وإن فعل حتى غلن تهتم. مع ذلك.. مع ذلك سأطفيه الضوء، الساعة تقارب السابعة، سأطفيه الضوء، إنما ليس لأخرج، أو لأرتدى ملابس للخروج. كم معنى لى بملابس النوم هذه؟.. بل لأنام، لأنسى لن أذهب، لن أذهب أبداً، فليس هنالك من سيدة، وليس معنى وردة حتى... قلبي يكاد يتقطع، يتقطع فعلاً، وأنا أعقد أن جرس الهاتف يرن، لكن ذلك لن يحدث، لأن ليس لدى هاتف. ولن أذهب. ولا أملك إلا ثمن وردة واحدة، ولا سيدة تنتظرها.. ولا..

هل سأبكي؟ سأبكي جداً لو أنطفأت الضوء. كم مرة حالت نهايات قصصى السخيفة بهذه الطريقة: أن أطفى الضوء؟ لماذا لا أكتب قصصاً تحدث في النهار؟ لماذا لا أعد سيدات يأتين، يأتين حقاً. ولماذا لا أملك ثمن زهور كثيرة أشتريها لهن. وحينها سيمسرن كثيراً ومن يأخذنها بأصابع راحشة ويلمعه عين، ثم يقن لى: - تحال لخصمها في مزهريه..

والمزهريه عندهن، قرب السرير. والسرير سيكون فارغاً، قبل أن نضع الورد. بعد أن نصفه لن تبقى المزهريه فارغة، وربما السرير كذلك. ستختار العلايس.. وربما تصيب الورد حينها الذى سينتشر بدوره.. لكن الآن كل ما سأفعله أنى سأطفيه الضوء.. وسعتم العتمة. ما هذه المدينة التى صباحاتها من سواد، كما للزنازين.. لكن لماذا أنذكر للزنازين الآن، خاصة وأنى أريد للحديث عن انتظار امرأة، زهور. أو الحقيقة: وردة. وردة لن أجرد على شرائها.

الفراش دافئ مع أن داخلى بارد جداً، بارد حد الصوت. مع ذلك لن أشتريها. ولا أعرف إن كنت سأطفي الضوء أم لا، وإن يطفي وحده أوتومايكيا، فهاريس أحط من ذلك. وربما أنا نفسى أحط من ذلك لأنى لن أذهب.. حكماً لن أجد لها فى منزلها، وسأضيق غيظاً، وسأترك الوردة حينها عند الباب المغلق الذى لن يفتح، لأنى لن أتجرأ على إعطائها للسائق السيرانكى، قريباً تكون أيضاً غير موجودة هنالك..

لكن من هى؟ ألسألكم كدوم من التخريب (هل هو تخريب بريشى أم ماذا؟) هل هى موجودة حقاً؟ وهل يحدث أنى سأشجع وأذهب هذا الصباح لأعطيتها وردة؟ ولم لا يكون ذلك بعد العمل؟

قلق جداً أنا أيها السادة، لكنى متأكد من أنى لن أذهب إليها، وأنى لن أبكى أيضاً.. ولن.. أرجوك أيها الهاتف رن بسرعة، وإيكملى أى أحد، مع أن لا هاتف لدى، لا هاتف، وربما لا باد.

ربما سيخلص حبر القلم أيضاً، وعندما ماذا سأفعل؟ والمرأة التى يمكن أن أقدم لها وردة، وردة حمراء فضضك، وتشبكها في صدرها. كجنتى تماماً.. ليست موجودة هنا، ولن أستطيع الذهاب إليها، وحبر القلم يوشك على الانتهاء. والمسدود فشح أبوابه. وأنا قلقي: ترى هل سأذهب؟ خمسة عشر قرناً ليست رقماً كبيراً.. هل سأذهب؟ للمرأة هناك: نحت في السطحة. أو عند البوابة الخشبية الضخمة للكبيرة، والوردة يجب أن تكون فى يدي التى يجب ألا ترتجف. والضوء لم يطلع مع ذلك.. مع ذلك.. مع ذلك..

ماذا تمتصون؟ هل سأذهب؟ لا أصرف.. وربما لن أخبركم أيضاً إذا عرفت.. أليس هذا جزءاً من الحادثة؟ أنا لا أحب الصدأ هكذا، مع ذلك لن أخبركم.. امرأة وردية ومترى، وباريس، وأبواب مغلقة، وضوء لا يجرى. وقلم جف. وقلبي جف.. أرجوكم تدخلوا لحل المعضلة، وماذا لو يجرى ذلك الكاتب الآن. ماذا كان اسمه؟ «لويجى بيرانديلو؟»، الذى تبحث ست شخصيات عنه. وأنا لا يبحث على أحد.. أنا الذى أبحث.. لكن قبل أن أطفى الضوء سأعطل بها. لا هاتف عندي وسأعطل بها من الشارع.. وإن خرجت فلم لا أشتري وردة، ألتقط فى المترو؟ نقراً أنى لن أفعل. لن أفعل أبداً، فقلبي يؤملى إلى الدرجة التى لن أستطيع بها خلق ملابس النوم لأرتداه غريها. أنا يا سادة متعب. وقلبي يتقلص، ذبل وجعاً. هل يثير هذا الزداء عنكم؟ ربما وربما لا..

المهم الآن أن حبر القلم جف.. جف تماماً، وهى..... ■

باريس ١٨ / ١١ / ١٩٩٣



الانتشارات والتنبیحات

١٩٤٤ أبريل - اليابان : مدخل إلى قراءة كينزا أوه، عبد المنعم طيعة. (مصر : سليم
و«وحدة القيمة»، فاطمة إسماعيل. المثقف ودولة الشعراوي، صالح راشد. القصة
القصيدة والهم الإنساني في قصص بها. السيد . يوسف ادوارد وهيب. الرائحة السوداء،
شوقي فهميم. الجزائر : المتأسلمون ومستقبل الديمقراطية في الجزائر، مخلوف عامر.
الشراب : الإبداع ليس نفوا، مجدى فرج. ليبيا : التبر .. أو تاريخ الظلام، محمود
قرى. الأردن : هاملت وتراجيديا الفعل والنكوص، م . م. (المطبعة : قراءة في
السينما السنغالية، ترجمة، احمد عثمان. ألمانيا : ويلز وربشتين وموريتي في مهرجان
ميونيخ الدولي، فوزى سليمان. إيطاليا : إعادة كتابة تاريخ هذا القرن، المحمود إبراهيم.

الإشارات والتبنيات

نويل اليان

مدخل إلى قراءة «كينز أوه»

ق وجدت الحضارة الصناعية الحديثة مركزها الأول في أوروبا الغربية، ثم اتسعت دائرة المركز لتشمل وسط أوروبا ثم لتطوّل شمالها وجنوبها وشرقيها. بهذا صارت أوروبا قاعدة التاريخ الحديث ومركز العالم في القرون الخمسة الأخيرة، ومنذ القرن السادس عشر الميلادي. ولقد أنتجت أوروبا - في هذه القرون الخمسة - العلم الحديث بحقله الطبيعية والاجتماعية والإنسانية. ويعطينا ها هنا علوم المجتمع والإنسان: للتاريخ، وفلسفته، الحضارة وحلقاتها، القوميات والأعراق وأصولها، الأبنية الثقافية وتكويناتها، التطور الاجتماعي وقوانينه، الأبنية المنطقية والفلسفية، العقائد والمذاهب من حيث أصولها الفهيمية والصرفية، الفنون من حيث أجناسها ومبادئها ومبناها ونظمية أدائها.

ويدهي أن يستخلص العلماء والمفكرين الأوروبيين من كل تلك الحقول نظريات ومبادئ ومقاييس ومعايير قيمة، ويدهي كذلك أن يصطغوا كل ذلك في

اللغة الأوروبية وما تلاه - وما صب هذا البروز من نضج (الفردية) وقهور (الشخصية العادية)، كما جعلت هذه الجهود من نشوء الصحافة الفهيمية والأسبوعية عاملاً مساعداً قوياً في نشر الأفعال الروائية وترويجها على مساحات واسعة من القراء. وانتهى فريق من أصحاب هذه الجهود إلى خلاصات دفعت للدرس الأدبي خطوات ملموحة في اتجاه التحديد والضبط، وكان من بين هذه الخلاصات ثلاث يعتد بها.

الأولى اقتران العمل الروائي الأول - في خلاصات هذا الفريق - بـ «بهر برود الفردية» وبداية فتوحها وتفتح الفرد الإنساني - العادي، ابن الطبقة الوسطى - على أساق تكسر حدة الولاء للقديم المؤثر، الكنيسة والأرستقراطية، وتزدهر فيها الحرية والمذاقية والعقلانية (والدنيوية)، وكان هذا العمل الباكر الأول هو:

روبنسون كروزو - Robinson Cru-
soe، لدانويل ديفو، ١٦٩٠ - ١٧٢١ م،
Defoe, Daniel.

والثانية: ما حدده بعض الدارسين في ناحية موازنة البطل الروائي - في أعمال القرنين الماضي والحالي - (مركزاً) لتطور التشكيلات والأبنية التاريخية والاجتماعية والاقتصادية في مجتمعات أوروبا الرأسمالية.

والثالثة: ما حدده بعض الدارسين في جهة تشكيل العمل الروائي، ببيان توارين أساسيين في هذا الصدد، الأول يلق على رأسه دوستوفسكي ١٨٢١ - ١٨٨١ م Dos-toevski, Fëdor Mikhailovich، والثاني يلق على رأسه بويست ١٨٧١ م - Proust, Marcel ١٨٩٧ م.

وذهب هؤلاء الدارسون إلى أن هذين التفسيرين الجماليين في تشكيل العمل الروائي إنما يعكسان نظرتين جوهريتين

تفسرهم للتجربة البشرية كلها، تاريخ المجموعات البشرية المختلفة وتطورها الاجتماعي وأبنيتها الثقافية والعقائدية والإبداعية. صارت المركزية الأوروبية (حقيقية) القرون الخمسة الأخيرة، في رؤية العالم وتطور أبنائه العرقية والمقيدية والاجتماعية والثقافية والإبداعية، يَدُون تاريخ العالم بأنظار وأسس صاغتها هذه المركزية الأوروبية ويفسر تطور الجماعات البشرية بقوانين وضعتها، وتكون الأبنية الثقافية والمذهبية والمقيدية والإبداعية في كل العالم ولدى كل الجماعات البشرية حسب مقاييس متجهة ومعايير قيمة انتهت إليها هذه المركزية، بيد أن الأمر قد اختلف - في العقول الأخيرة - إختلافاً عميقاً أصيلاً: برزت مراكز متقدمة نشطت في عالم اليوم فتحت المركزية الأوروبية مركزاً واحداً من مراكز متعددة، وتبعت لهذه المراكز رؤاها، ونشأ موقف ثقافي استراتيجي جديد: درس البنية التاريخية الاجتماعية الثقافية لكل جماعة بشرية لتكون الأنظار والمقاييس والمعايير مستخلصة من كل التجارب البشرية وليست محكمة بتجربة جماعة بشرية واحدة - أوروبا منذ بدء عصر النهضة إلى هذا القرن العالي العالي - في عصر بعينه.

أنتجت المركزية الأوروبية فيما أنتجت - وخاصة في القرنين الماضي والحالي - نظريات وأسساً لتفسير الظاهرة الأدبية، العوامل الفاعلة في التاريخ الأدبي، العوامل الفاعلة في نشوء الأنواع الأدبية وتطورها، مادية وعملية الإبداع والتلقي، خصوصية (الأدبية) وبخصائصها. وانصرف جانب من هذه الجهود إلى درس (الرواية)، من جهة تفسير نشوئها ورسد حقائق تشكيلاتها الجمالية في القرنين الأخيرين: ردت هذه الجهود نشوء الرواية إلى بروز الطبقة الوسطى - في زمن

الإشارات والتبهمات

العلمية العمل الروائي الكامل الأول في تاريخ الآداب الصامتة كلها. أول هذه الأصناف الكوجيكي (سجل المسائل القديمة أو مدونات الشطرنج القارية: Records of Ancient Matters وهو أقدم نص دُون باليابانية في أوائل القرن الثامن الميلادي (حوالي سنة ٧١٢ م). يولف النص ذكريات غامضة عن لصوص شهابية بادة، ويحكي عناصر أسطورية كانت متواترة حتى ذلك الوقت، ويتصل من ناحية ثانية بأنواع ومصور أدبية تمتّ وطورت في الأدب الياباني بعد ذلك. ينسب النص على الأسطورة والصحت التاريخي جميعاً ومدار العقيدة والحكم وسياسة أمور الجماعة وفجر لشوم جماعات الفرسان وتشكيله ينهض على عناصر ملحمة بطرية وعناصر تمثيلية غنائية وأغنيات شعبية وحكايات غرافية. والعمل القصصي الثاني هو تاكتوري مولوجاتاري Taketori Monogatari حكاية قاطع البامبو The Tale of bamboo cutter أو The Tale of Taketori . etori

يتناول العمل حياة طفلة من عالم غريب غير بشري وجدها زوجان هجولان في (علقة) بامبو. تبنى الزوجان الطفلة فجلبت لهما السعد والثروة وزهد العيش. وعاشت الفتاة الحياة الدنيوية هذه بصورة من العيش والسلوك غير عادية لا يعرفها البشر الماديون. صار أمر الفتاة إن تكون الأميرة الجميلة ماجويا Kaguya وتقدم إليها رجال - بلغ عددهم خمسة - طالبين الزواج منها غير أنها رفضت الزواج من أي منهم، لأنه كانوا يمشلون في تعليق شرط وضعت لمن يتقبل زوجها وهو أن يجلب إليها أشياء يستعمل جنبها مثل أن يجلب إليها ذلك الإناث الذي كان بهذا يستخدمه في بعض شأنه خاصة الاستجداء. بعد ذلك يظهر أن الأميرة

بنو مجتمعهم الثقافية وورثاتهم الروحية والفكرية والجمالية. أقاموا فكرة جديدة مؤسسة على عقائدهم الموروثة الشنتوية Shinto - الدين المحلي الخاص في اليابان - والبوذية Buddhism، وعكاساً شعبية جمّة. جمعت الفكرة الجديدة عناصر كثيرة متواترة ساعية إلى تفسير خلق العالم وأسرار الميلاد والخصاء والصوت، وقوى الدفع في عالم الشهادة والغيب، وقوى الطبيعة من بانية ومادمة وعناصر الكون من حركة الأفلاك والشموس والأجرام والأقمار وقواها وما وراء الغالق من قوى خالصة محورية وخفية. وجمعت هذه الفكرة الجديدة عناصر جمّة متواترة في النظر إلى الإنسان والمجتمع وأسست عليها نظاماً أخلاقياً حازماً: الولاء للقبائل من أباء وأسلان وأبطال وعبادة آرواهم، التقدم بتحصيل المعرفة، العلم وقوة الإرادة أداتان للعمل، العلم والتواضع أداتان للمعادلة. فإذا تحقق كل ذلك صارت للردوس داراً للجماعة، فلا خلاص للفرد وحيداً. وأضاحت هذه الفكرة موروثة ثقافية معجبة، من أنماط فكرية وفلسفية وأخلاقية، إلى سياغات فريدة خرافية وأسطورية، إلى إبداعات باقية غنائية ودرامية وملحمية، ولقد أثار تراث اليابان في الفصحة والرواية أسئلة كثيرة في الدوائر العلمية، غربية، وشرقية، لأن تاريخ هذا التراث القصصي يحمل حقائق جديدة غير مأقولة في التاريخ المعروف للقصّة والرواية، ولأن عناصر الحكى والقص والتشكيل الجمالي في هذا التراث تشير إلى أمور مفارقة لهذه العناصر في الرواية الغربية وما لف لها. وينفك عند ثلاثة أعمال قصصية وروائية من الموروثة اليابانية الباكّة، ترجع إلى ما بين القرنين الثامن والحادى عشر الميلاديين، من بينها عمل تعدد الدوائر

في ثقافة تلك المجتمعات الأوروبية الصناعية - في القرنين الماضيين - إلى عوالم النفس الإنسانية وما يتصل بهذه العوامل من حقائق الزمان والمكان.

لقد صارت هذه الخلاصات تتلخّص معتمدة ومعايير تناس بها وتعرض عليها أدب الشعوب الأخرى غير الأوروبية، حتى لقد تبدت في بعض مراحل التاريخ الحديث حقائق مطلقة نهائية. وقد كان هذا بدوياً وطبيعياً في القطعة الكبرى من التاريخ الحديث، إذ كانت قيادة العالم معكودة لأوروبا، كما كانت هيمنة المركزية الأوروبية تشرع لهذه القيادة. لكن المؤلف الثقافي اليوم - في العقود الأخيرة - يختلف، تهدى العالم دوائر حضارية عظمى ومراكز ثقافية كبرى، وأغدق الدرس العلمي - للظاهرة الأدبية - ولكل ظاهرة ثقافية - بتجه نحر استخلاص المقاييس والمعايير والتتاليات العامة من الإحاطة العلمية (الموضعية) لكانت الحضارات والأدبيات الثقافية والإبداعية، ليكون المعيار (العالم) معياراً من المقاس الثقافي الإنساني المشترك. وبدأت مساعورة تتسع كل يوم بين الحضارات والثقافات وما هنا تبدت أنماط فكرية وإبداعات جمالية تعذل كثير من المقاييس والمعايير والتتاليات التي انتهت إليها المركزية الأوروبية، بل وتغيرها تليوسياً تاماً. من هذا - وهو مقصودنا هنا - أن تراث القصّة والرواية في الأدب الياباني غير بصورة جوهرية ما درج وتواتر في مجال (علم) الرواية:

اليابان جزء من دائرة الحضارة الصينية العظمى، التي تنتظم مجتمعات الشرق الأقصى. واليابان موقع خاص في تلك الدائرة وإضافات وإبداعات مرموقة إلى تراث تلك البنية الحضارية الثقافية. أصل اليابانيون ذاتهم (الشمسية) بالاتساق إلى جوامع مميزة تلغرد بها

الإشارات والتبهمات

كاجويا هي ابنة ملك القمر، وأن عليها أن تغادر دنيا البشر وأن تعود إلى موطنها الأصلي. وحول هذه الحكاية الأساسية ثمة جملة من كتابات حيوانات في صور بشر أطفال يتبناهم بشر عاديون. والعمل في مجمله يحتوى على عناصر قصصية وأسطورية قديمة وعلى استلهامات من النصوص البوذية. وأما العمل الروائي الثالث، فهو جنجي مؤنوجاتارى.

حكاية جنجي The Tale of genji، الذى تمت كتابته أوائل القرن الحادى عشر الميلادى (حوالى عام ١٠١٠ ميلادية)، ويعدّ الداريسون أول رواية تامة في كل الآداب العالمية، كما يعدّ ذرة عقد الفلاسيفيات اليابانية، كتبت العمل - أو كتبت أصله ومقطعه على الأقل - السيدة موراساكي شيكيبو (حوالى ٩٧٨ - ١٠١٤) Murasaki shikibu التى تنتمى إلى قبيلة فوجيوارا Fujiwara ذات النياب والقرعة والنفوذ. بعد وفاة زوج الكاتبة عملت بالنبالط بها مذكرات ويوميات تروى فيها الفاس والعام مما جرىته وهائلكه وعاصركه. محور العمل حياة الأمير ميكاو جنجي الذى يتحلى بالجمال والجلال والقبالة، وهى حياة متخمة بالحب والنساء ومبار الحوادث وجليل الأعمال، ثم هى حياة تنتهى بسنوات عذاب حزينة قلقة. ولقت بعض الدارسين الانكاف إلى مسألة مهمة فى بنية هذا العمل الكبير - أكثر من خمسين مجلد - ومدار هذه المسألة الشك فى أن أكثر من كاتب قد اشترك فى كتابتها. يذهب هؤلاء الدارسون إلى أن القراءة الفاحصة للعمل يمكن أن تنتهى إلى تمييز جزئين أساسيين تنقسم إليهما ببنية: جزء ينتمى بذكر موت الأمير جنجي فى مفتتح الفصل الثانى والأربعين وجزء يبدأ بالفصل الخامس والأربعين

مداره حيوات جيل تال، ويبلغ فى هذا الجيل ابن جنجي ويتركز الأحداث حول التداخل بين العواطف والأحاسيس الغريبة الذاتية من ناحية والسعى إلى معرفة حقائق الأشياء والأمور من ناحية ثانية، وبين الجزئين الأساسيين ثلاثة فصول مضطربة تسمى - كما يذهب هؤلاء الدارسون - إلى أن العمل تم بإبداع أكثر من كاتب. ومهما يكن من أمر، فإن هذه العمل قد عكس صورة مركبة رائعة لاجتماع هؤلاء الياباني وبالأخص فى بلاط عصر هيان: (٧٩٤ - ١٨٨٥ ميلادية) Heian age.

ولمحمل العلاقات الأساسية فى المجتمع الياباني فى القرنين العاشر والحادى عشر الميلاديين. وبهم هاندا أن هذا العمل - بعد ترجمته إلى لغات أجنبية - قد صار بداية مستمدة لتاريخ الرواية فى كل الآداب العالمية.

فى الثلث الأخير من القرن الماضى بدأ الامبراطور ميجي إصلاحاته المشهورة، فبدأت بذلك مرحلة جديدة فى التاريخ الياباني هى: مرحلة ميجي (١٨٦٨ - ١٩١٢) Meiji period وهى الحلقة الأولى من التاريخ الياباني الحديث والمعاصر، تاريخ اليابان الصناعى الرأسمالى الليبرالى. وطبعى أن ينشأ فى هذا العصر الياباني الحديث ذلك الضرب المألوف من الصراع بين قديم وجديد، محافظة وتجديد، أصالة ومعاصرة... إلخ. بيد أن الصيغة فى اليابان لم تكن إما قديماً وإما جديداً، ولم تكن حتى المصالحة والتوفيق بينهما، وإنما كانت: كيف يحيا الروح الياباني فى كل تجسيد وجديد. وفى الرواية ظهرت الروائيون يابانيون محدثون، لهم مشاركات - يعتقد به فى تاريخ الرواية العالمية

الحديثة، بيد أن أعمالهم الكبيرة لا تفلح أبداً من استلهام تلك الموروثات التى عرضنا حقائقها التشكيلية والجمالية فى الفترة السابقة. يحدد القارئ الجاد لأعمالهم المشكلات الفلسفية والنفسية والاجتماعية التى يعرّفها العالم الصناعى الليبرالى - وقد صارت اليابان قطعة بارزة مله - بيد أنه سيجد أن هذه الأعمال قد أسست جمالياً على موروثات بالقية متواترة من التقاليد الفنية والتشكيلات الجمالية وما تنظمه هذه التقاليد والتشكيلات من دلالات أسطورية وعقيدية وكونية بشرية اختزلتها الذاكرة الواعية اليابانية عبر التاريخ وتناقلتها إلى يوم الناس هذا. فى مجال الرواية حمل عبء التأسيس والتطوير واليون شربت أسماؤهم من اليابان لتعرف فى أركان العالم الأربعة: سوري أوجاي (١٨٦٢ - ١٩٢٢) Mroigō (١٨٦٢ - ١٩٢٢) ناتسومي سوسيكى (١٨٦٧ - ١٩١٦) Natsume sōseki تانوزاكي جونييرو (١٨٨٩ - ١٩٦٥) Tanizaki Ju-nichirō - أوساراجي جيرو (١٨٩٧ - ١٩٧٣) Osaraji Jiro - كاساراجي ياسونارى، الذى حصل على جائزة نوبل فى الآداب سنة ١٩٦٨ وانتحر سنة ١٩٧٢ (ولد سنة ١٨٩٩) Kawabata yasunari - أبى كوكبو (١٩٢٤ - ١٩٩٣) Abe Kōbō - موشىما، ويوكيو (ولد سنة ١٩٢٥ - ١٩٧٠) Mishima Yukio. ولقد نقلت جملة مصالحة من أعمال هؤلاء الروائيين إلى اللغة العربية: ترجم كامل يوسف حسين روايتين من قلم كوكبو أبى، الأولى (موعد سرى) والثانية (المرأة فى الرمال)، كما ترجم المترجم نفسه رواية من قلم شوماسكو أندو هى (البحر والسم). وترجم عبدالرزاق جعفر رواية ياسونارى كاساراجي (البحيرة). وترجمت عيادة مطرعى إدريس رواية يوكيوموشىما

الصر

سليم «وحدة القيمة»

تثير أعمال سليم مجمعة
إشكاليات جمالية أممها: كيف
يعمل الشكل الإبداعي داخل الفنان أو
الذات المبدعة؟

وهل العملية الإبداعية تشفع
لما يمس الشكل المنظم، أم أنها ترفض
لسبقاً فوضوياً ماعاداً؟

قبل أن نتحدث عن تلك القضايا
الجمالية في تجربة «سليم»، نطرح سؤالاً
تتحاشى به تلك الاعتراضات التي تثار
في وجه كل محاولة عملية من أجل
إخضاع التجربة الفنية لأية دراسة
موضوعية.

لماذا تجربة «سليم» تعديداً هي التي
تفرض هذا النسق من التناوب؟ بمجرد
طرح هذا التساؤل فإننا سرعان ما نتبين
أن نقطة انطلاق الفن عند «سليم» هي
قضية «الجمال» باعتبارها قضية «فنية»،
متخلية تماماً عن «الجزئيات» التي قد
توقع الفنان في سائر الموضوعات
الجميلة، عتدّد تستطيع أن تقول إن
الأعمال الفنية التي يقدمها سليم منذ
أوائل الستينيات وحتى الآن هي أعمال

سنة ١٩٥٩م. لضع «كينز أو» في
ملوات ما بعد الحرب، فانتعشت في
أعماله ألقاق تلك السنوات، من ضباب
واغتراب والتكسار في مرحلة أولى، ومن
تعميدات التطور الصناعي والاجتماعي
سريع التوترة وما يرتبط به من
مشكلات حادة نفسية واجتماعية وفكرية.
بدت في أعماله ظلال من روايتين
عالميتين جوهريتين من أضراب وفوم فوككر
وجان بول سارتر، وسماء بعض النقاد
دستوفسكي اليابان. كما بدت في أعماله
ظلال (عصرية) من واقع اليابان والعالم
بعد الحرب الثانية. من هذه الظلال
والآثار صعود النضالات الاشتراكية
والليبرالية والديمقراطية، وظهور دعوات
وجماعات وحركات حماية حقوق الإنسان
والانتفاض ضد الحرب والتسلع النووي
وهجمة القوى الكبرى على البلدان
الصغيرة.. الخ لكن الحق أن كل هذه
الظلال والآثار (العصرية) في أعمال
«كينز أو» إنما كانت تنطو جفراً وضرب
في غور بعيد وبنية عميقة من الثقافة
الموروثة، وبخاصة الطوايع الإنسانية في
تلك الثقافة الموروثة. يجد القارئ الجاد
لأعمال «أو» أن ثمة بنية عميقة تفر
أساساً مظهرًا في جل هذه الأعمال:
معضلة الخلق والموالاد والحياة والصوت،
وما يتصل بها من ماهية للنفس الإنسانية
وفطرة للإنسان. الإنسان كائن ضعيف
يسهل تكميره، بيد أنه يستطيع بالصن
المقاوم أن يواجه عوامل الضعف والفقر،
وها هنا جوهر رسائله وبنائاته وإنسانيته
في آن واحد. وهذا الأساس الفكري هو
رسالة الثقافة اليابانية إلى الإنسان. ■

عبد المنعم تليمة

(البحار الذي لفظه البحر). وترجم بسام
حجار رواية ياسوناري كواباتا (راقصة
إيزو). وترجمت ماري طوق رواية
ياسوناري كواباتا (الجميلات النائمات).
وترجم أسامة الفزلي رواية يوكيو ميشيما
(اعتراقات قناع). وترجم سهيل إدريس
رواية ياسوناري كواباتا (حزن وجمال)
وترجم محمد عتاني رواية يوكيو ميشيما
(عطش للحب). وترجم المحيب السالمى
رواية جونشيرو تانيزاكي (مدبح الظل)
وترجم عبدالواحد محمد رواية ناتسومي
سوسكي (كوكورو).

و كينزا أو، نموذج طوب لهذه
الكوكبة الموهوبة من الروائيين اليابانيين
المحدثين والمعاصرين، فهو يصوغ أحقق
مشكلات التحديث والتسريع والحرب
والهزيمة والمار والالتكسار فيجد نفسه
يواجه كل هذه (العصايرة) بالحسن
المقاوم الذي عرف به الياباني في كل
تاريخه إزاء معضلات الحياة والطبيعة
والكون، وهو يسمى سعيًا واهيًا ملموحًا
إلى تأسيس (رواية جديدة) فيجد نفسه لا
يكاد يفلت في سوق روائى واحد من
عناصر متواصلة من ذلك الموروث
القصصى والروائى الذى يصفته. ومن
أعماله الجوهرة:

رملنا نحن، Warea No jidai, our
age, 1959. الشاب الذى جاء متأخرًا،
Okurete Kita seinen, A youth who
came too late 1962

تجربة شخصية، Kointeki na
taiken, A personal Matter 1964

ولد «أو» كينزتا يوروي، في الحادي
والثلاثين من يناير سنة ١٩٢٥م، منحدراً
من عشيرة من المحاربين القدماء
«الساموراي» ودرس الأدب
الفراسى بجامعة طوكيو حيث تخرج فيها

الإشارات والتبسيحات

تعمل في جوهرها طابعا ذهنيا مركبا بين «الفكرة»، و«التجسيد»، في مجموعة اللوحات الفنية وليده النشاط العقلي التأليفي للفنان.

من هنا نستطيع أن نقول إن التجربة الفنية عند «أحمد فؤاد سليم» هي تجربة ذات إبداع «تصوري» أي «خلق» وجود غير مسبوق لعالم «الخيال» الذي يجمده، هذا العالم الذي لا شأن له بالواقع الحسي وله بنسبته المستمدة من معطياته الخاصة. وهو هنا يختلف عن أصحاب التجارب «التصويرية» والتي تقوم على «محاكاة الواقع الحسي» أو إعادة تشكيل «النمط».

والفرق بين «التصور» و«التصوير» في الفن هو المسبق ذاته بين «الخلق» و«المحاكاة» ولذكر هنا مقولة الفنان الفرنسي بول سيزان «الفن معادل للطبيعة» ، ومقولة الفنان الفرنسي «جورج براك» «الفنان يفكر في صيغة الأشكال والألوان» ، وبهذا فهو يهدف إلى خلق حقيقة تصويرية لا تصويرية..

نعود مرة أخرى إلى القضايا الجمالية التي تشيهرها التجربة الفنية عند «سليم».. نبدأ هنا بتحديد مفهوم «العقل المنظم» ودوره في العملية الإبداعية عند سليم. ولقد صدق به «الذاكرة» الإدراكية والبصرية مضافا إليهما الخبرات الذاتية للفنان أي «بالتة» الفنان الثقافية التي تنسج النسيج الدماغي المنظم. وترجع «التنظيم» هنا لقدرة هذا العقل على تسديد الخانات الزمانية والمكانية وضبط إيقاع الوبث الذاتي في تحضير الصور الفنية

أما «العقل الفوضوي» عند «سليم» فهو العقل القادر على «الحس» و«الشمع» و«الاختزال».. ويطلب على هذا العقل الطابع التدفقي غير المنضبط، مع القدرة على استحضار الملفات التخيلية وعمل

هذا العقل على تحويل الصور الفنية في العقل المنظم إلى تصورات، ثم يأتي دور «العقل الإبداعي» وهو الممارسة «كتحتاج» للتفاعل بين كلا العقلين «المنظم» و«الفوضوي» أي «اللوحات الفنية التي - تنتج - وتمثل كل لوحة على حدة عقلا خاصا بها له قوانينه التي تحكم وجودها الفكري الجديد.

ولكن.. كيف السبيل إلى فهم التجربة الفنية عند «سليم» ؟

حين يسعى «الناقد» إلى تحليل تجربة ما عند الفنان غالبا ما يعمد إلى إخضاع هذه التجربة لأحد مناهج الفحص إما «العلمي» أو «الفلسفي» ، ولخيار الثانية حاجة طبيعية تلويها علينا لزعة دقيقة في أن نلغز إلى جوهر العملية الإبداعية عند سليم لنبحث عن «الابتكار» أو «التفرد» أو «الخلق» الذي يشده الفنان فيما وراء الإبداعات التي يقدمها.

تبدأ العملية الإبداعية عند «سليم» لحظة الممارسة ذاتها، أي دون تجهيز مسبق، وحتى نعرف على طبيعة هذا المنهج في «الممارسة» علينا أن ندرك أن هناك منهجين آخرين بشأن الممارسة: نستعرضهما دون وضعهما في إطار تليمي ولكن فقط «رصد» أحدهما هو منهج «الممارسة» بالتجهيزات المسبقة «الاستكش» في الرسم أو التصوير، أو «الاستكش» في النحت أو «بالاحداد» التجميعي السابق لعملية الطابعة الجرافيكية في الفن وألها يضع الفنان «التصور» الكامل للعمل قبل البدء فيه. والمنهج الثاني ويقيم على أساس من «الاختراق» في منتصف الممارسة. وفيها تستثير الفنان فكرة «التصور» في المخيلة، ومن يبدأ الممارسة الفنية قد تحدث تداعيات جمالية ابتكارية مختلفة عن نطاق «التصور السابق» وتكتسب المقامرة

- لو جاءت في منتصف المسافة - خاصة التحدي، وأهمية هذه الخاصية هي في كونها تقوم باستفزاز الفنان ذاته حتى تتم العملية الإبداعية.

أما ما يتجهه «سليم» في الممارسة فهو الممارسة مع الإبداع، أي هو الطاعية الآتية الحركية بين الحالة الإبداعية وطروحاتها الجمالية على سطح القماش. وهذا النهج يذكرنا بلغالي «المباشر» أو «الحادث» Happening فهو لا يختلف كثيرا في المنهج عن الفنان الفرنسي «ألف كلاين» حين يثبت القماش على الأرض ويباشر لوحته بعفوية اللحظة، مستخدما الجسد البشري كمادة «كفراشة» في تلفؤ العملية الإبداعية.

أما «سليم» فمهمته أصعب حين تظل لوحاته قادرة على نقل العفوية بظواهرها للجمهور رغم انتهاء اللحظة الفعلية للمباشرة، ما يدل على أن الفنان قد استعشر جميع عناصر التحدي لذاته المبدعة في الثورة على إشباع «الذاكرة» بغورياتها السابقة التجهيز.

إذ إنه من الخطورة أن تتحول العملية الإبداعية إلى «اجتران لأماط الذاكرة» وحسدها، ويؤدي إلى الأذهان مسبويا للتصورات التي سبق أن تراكت. لذلك يلجأ سليم إلى أن استشارة كل ما لديه من القوى الهائلة «للمباشرة» و«المباشرة» لعقله الإبداعي.

فالحلوة عند «سليم» تبدأ كما تصور «بنية» ذرية يتم تجهيزها على سطح اللوحة في كل اتجاه دون أن يكون لها مركز وسطي، ثم تبدأ هذه «البنية» في فرض مجالها الخاص وأرضا مقولاتها الجمالية وهو ما نسميه بـ «الحلول» الجمالية، التي يبنى عليها الشكل ويخلق وجودا مستقلا في ذاته، له خصائصه الكائنة في صورته وفي طريقة تركيبية

الإشارات والتبهيحات

هذا يختلف عن زملانه من فنانى الكانيجرافى، المصريين، فقد كان أحد فنانى جيل الستينيات وهو الجيل الذى كان منشغلا بإيجاد معادل تصويرى لما يسمى «بالقومية العربية» والهوية، وذلك بالتوغل فى التاريخ العربى، أو الفرعونى أو الشعبى. كان وقتها الإبداع الفنى يرباناً للربان الفكرى.

فى هذه الفترة كانت النظرة التطويلية الأولية المتعجلة لكل عمل إبداعى تقوم على أحد الوحدات العقلية فى الكتابة إما بعد مبعثها فى «الهوية» أو إعادة ما يسمى به «الشخصية العربية» ولهن اعتقاد فى لزومية إعادة التطويل والتصنيف حتى تكشف عن موقف الفنان من التراث، وبالتالي موقعه من الجاهل، والمبتكر.

«سليم وجدانية العرف».

كسيف تمامل «سليم» مع الكانيجرافى؟. يقول سليم عن هذه المرحلة: «بعد الاطّلاع على بعض الدراسات وتأمل أصول بعض اللغات تكون لدى الاعتقاد بأن لغات وكتابات منطقة الشرق الأوسط ومصر تأتى من أم تصويرية Pictorial ولمست من أم صوتية Vocal فمن تستطيع عن طريق تهجين الحرف الكتابى بخطوط إضافية أو باستقالات إضافية مبالغ فيها أو بتقصير الحصر الفطرى إلى درجة مبالغ فيها يمكن للمناطق أن يتحكم فى الصوت، فالتكتابة كأنها لغة موسيقية أى أنها كالموتة ويحرك الصوت ولها علاماتها فأتا أبعد عن جمالية تصويرية بقطع النظر عن أية فلسفة جمالية يستند إليها آلاسلاميون أو الذين ينتمون إلى الجمالية العربية».

من هنا نزع أم ثمة علاقة بين ما أنتجه سليم فى هذه المرحلة وبين أصول الكتابة الفرعونية التصويرية، فالتكتابة

يقول خوليان جاييجو «إن أصال هذا الفنان مؤثرة، وذات قيمة» وأن إيهار الوهلة الأولى كان فى مكانه... ثم يواصل «أن أصال سليم هو تجريد، ولكنه تجريد يمتاز بخاصية موجبة، فتجريده يكاد يكون جزءاً من الطبيعة التى تعيش بيئنا، مع أنه لاشيء هناك له علاقة بالطبيعة».

ولكن هل نستطيع أن نحول هذه اللوحات ذات «الإنجاز الهندسى» إلى أشخاصها فى الطبيعة عملاً بالمتجه التقليدى وهو القياس على نموذج؟

نقول إننا لو فعلنا ذلك لانتجنا عن فكر وملهج الفنان الذى لا يعيد تمثيل صور العالم الموجودة، بل يسعى دائماً «لخلق» عالم خاص به.

إن ما يدفعنا إلى إثارة هذا التساؤل هو الطويحات التى أنجزت أواخر السبعينيات واستمرت حتى منتصف الثمانينيات.. وفى المرحلة التى أطلق عليها الفنان اسم «تشخيص من عصر العرف» إن تأمل لوحات هذه المرحلة للتجويد عند «سليم» يجعلنا ندرك أن الخطوط الهندسية «تراجعت فى مساحات محدودة للوحة وأفسحت المجال لظهور «الكانيجرافى» كمصير رئيسى على سطح العمل حيث تبدأ علاقة ديكالاجية مع تلك الضرائط اللونية التى أصبحت تمثل «لازمة» الفنان فى لوحاته أو الإيقاع الأساسى الذى يبنى عليه الفنان شكله الجمالى.

فى هذه المرحلة اكتشف سليم أن «الكتابة» هى بمثابة «مثير» لعالم التصور والخيال والخلق.. وفى هذا مثير بصري لحالة ذهنية ضاماً كالمرحلة السابقة عليها، وفى «الإنجاز الهندسى» إذ أصبح حرف الكتابة كائناتاً له كميونته وعالمه وأيضاً منطق بئانه وطبيعة بنيته. وسليم

بصرف النظر عن مبادئه الموحية، ويكون الفرق بين لوحة وأخرى فى التكوين الذرى الداخلى لكل منها، وقوام هذا التكوين فى بنية اللوحة الأساسية.

ولو تأملنا «النبتة» الأساسية فى تكوين اللوحة عند «سليم» أواخر الستينيات ١٩٧١/ ٦٩ وهى اللوحات ذات «الإنجاز الهندسى» نجدها تقدم على الوحدة الهندسية «النقطة» فبدأ الفنان بوضع نقطة لونية ثم تتكرر النقطة فى امتداد معين مكونة «الخط» وهو أكثر العناصر اشتراكاً فى تجربة الفنان الكلية منذ أوائل الستينيات وحتى الآن، فهذه الخط هو شرائط لونية محتبة فى المرحلة الأولى للفنان ثم لجدها مستقيمة فى مرحلة «الإنجاز الهندسى» ثم متعوجة فى كتل من الخطوط اللونية متعارضة ومتآلفة أحياناً ومتداخلة ومتصارعة أحياناً أخرى كمصغر أساسى مع الشكل العضوى فى مرحلة التشخيص «العرفى» ثم مسيطرة على المسطح بتجميعات هجومية بعد اختفاء الشكل العضوى، وأخيراً انطلاقها كرمول محملة لألحقة فى حالة طيران خارجى وداخلى. إذ هناك أهمية خاصة للخط، فى أعمال سليم ما يدفعنا إلى الزعم بأن سليم فى أعماله إنما يقدم بحثاً وميلاداً لطبيعة خاصة وذاتية تقوم على وحدة إنسان ملتفة.

ولا يقلق سليم من مهارته التكتيكية موقفه القباى بالصناعة بل يتجاوز هذا إضافتها كوسيط تعبيري تحمل عليه الخصائص الذاتية فى العمل. وأذكر هنا عبارة جاءت فى تقرير الناقد الأسبانى «خوليان جاييجو» أثناء تحليله أعمال «سليم» فى التقرير الذى أعده كعضو لجنة تحكم ببيونلى القاهرة الدولى الثالث ١٩٨٨، وحصول الفنان على «الجازلة الكبرى».

الإشارات والتبحيات

أيضا من فكرة الكداسة كوجه ديني، حيث ترى أن الأحرف قد جرى عليها عملية «جسدانية بشرية»، فقد نرى الحرف أربابا أو طائرا أو جسدا إنسانيا، ويحصل «الحرف»، إلى تمثيل جسداني دنيوي تخلصت «الكاليجرافية»، عند سليم من فكرة «الشايي الديني إلى الجمالية الخاصة».

• سليم والتجريد اللوني.

كيف انتقل سليم بأعماله من جماليات «الحرف»، وعضويته وتشخيصه إلى التجريد اللوني الكامل من خلال ما يصفه على الغامات المتعددة التي ضلها في أعماله لأبعاد لونية وملمسية جديدة؟

ينبغي أن نعلم ابتداءً أن مرحلة «البحث في جماليات»، «الكاليجرافي»، عند سليم كانت تتمثل في الصراع الدينامي بين الشكل العضوي الذي هو «الحرف»، وبين «الخطوط الهندسية»، على المساحة أو على الفراغ وكانت الطول الجمالية في البداية تصمم لصالح الشكل العضوي في هذه المرحلة ثم بدأ الفنان في تقليص الشكل العضوي وإعماله لصالح الشكل الهندسي منذ عام ١٩٨٧ وأصبح الاتجاه إلى تقليص العنصر العضوي من التركيز الواعي السלט عليه وإعطاء النقطلة لصالح «الشكل الذي هو في بداية المرحلة»، بمثابة تشخيص استيطاني ثم تجريد على صورة تضمينات متفردة للعناصر.

ونحن نتعرف على هذا النوع من «التشخيص»، في اللوحات التي نفذها الفنان فيما بين عام ٨٧ وحتى ١٩٩٣ ونطلق عليها هذه التسمية - تجاوزا - لتكون أن المساحة أو الفراغ على سطح اللوحة قد استعرا من العنصر التشخيصي السابق «حركته»، و«زماله»، وأن كان

الفلسفة الإسلامية أو العربية من زخرفة لونية وخفية.

ثالثا: ما يحققه الاختلاف الواضح في التناول بين سليم وأقرانه من قائل هذا التبار، فهناك من تناوله كمتحليل لمنهج الفلسفة الإسلامية وتجسيد لحالة الصوفية وذلك بتكرار الحرف رأسيا وأفصيا في إيقاع منتظم يساعد على الوصول إلى حالة من الذوبان والتلاشي والتدرج اللغوي للحرف مع اكتساب اللوحات لحرته العضوية أثناء ممارسة الفنان على سطح اللوحة وهو ما تجده في «حلقات الذكر، للطريق الصوفية المختلفة».

كما يختلف أيضا عن مجموعة فنانين «الكاليجرافيين» الذين انطلقوا في فهم من منطق قومي يخضع فيه «الحرف»، كعنصر ثقافي قديم - لتحلول الجمالية الحديثة في محاولة لإثبات أنه ليس هناك مرجعية أوروبية في الفن المصري الحديث طالما أن الفن المصري يخوض تجريبته في سياق ثقافي مختلف. ولما نستطيع أن نقول أن هناك تأثيرات غربية وهو جائز في ظل المناخ الثقافي المتاح.

إن ثمة مسافة واضحة تفصل سليم - كما نرى - عن أقرانه من جماعة «العروفيين»، وإن كانت هناك علاقة في الفكر الفني بينه وبين الفنان «يوسف سيده»، وبخاصة تصاوره في فترة الستينيات وحتى منتصف السبعينيات في الابتعاد عن تحويل «الجماليات الذاتية للحرف»، إلى فلسفة جمالية وإسلامية بل رد أصول هذه الجمالية إلى العنصر «الكاليجرافي»، في أصل بنوته وخصوصية بنائته.

فقد استطاع سليم تحويل «الكتابة»، إلى اعتبارها حالة «زمنية، متجردة من فكرة إبتزاز الجميل من الموروث ومتجردة

الفرعونية تعتمد على التشخيص وما يستتبعه من «جسدانية»، لوجده واضحة في لوحات سليم. فالحرف عنده هو كائن بشري، له التناوالت الجسدية واستدرااته وتكوينه الحركي العنيف والذي سيتلاشى في مرحلة لاحقة بعد أن يمتزج بظواهر شكلية أخرى مستعبرا حركته دون شكله.

ولسوق هنا مبررات زعمنا الذي يستندك إرجاع هذه المرحلة لأية فلسفة جمالية إسلامية.

أولا: أن الحرف عند سليم خضع إلى نوع من التآلف المادي والحركي داخل اللوحة بصورة تشخيصية عضوية وهو هذا يختلف جوهريا عن معظم فنانين الكاليجرافيين المصريين.

ثانيا: ن البانوية اللونية في لوحات سليم لهذه المرحلة كانت في أغلبها «مولودومرية»، ومركبة تذكر هذا اللوحة الصاعدة على الجائز الأولى في بينالي الإسكندرية لدول البحر الأبيض المتوسط صام ١٩٧٤ وهي من اللون الأزرق وتوليفاته وهو هذا أيضا يترج بعيدا عن عالم التباين والتوافق الزخرفية. واللحيمات اللونية واستثنى اللوحة التي حصلت على الجائزة الثانية - بعد ذلك بعشر سنوات - في المعرض العام ١٩٨٣، في كون ألوانها ساخنة وصريحة ومبتجزة أي غير مولودومرية.

إن سليم دائما ما يقوم بتوليد السطح في اتجاه، ثم يعيد توليده ببطيئة لونية مغايرة في اتجاه آخر وكأنه يقلد أو ينسج أرضية لونية خاصة ثم يقلد يعيد البناء على سطح اللوحة بالألوان دون كلل.. مستلهما العناصر الحركية الكاشفة عن عضوية الحرف ومجالة..

من هذه البانوية الخاصة «سليم، نجد اختلافات واضحة في التقنية واللون بين ما يطرهه سليم وما تكتضيه جماليات

الإشارات والتبهيّات

الشكل العضوى ذاته قد تلاحظ كوجود مادي وظل يحتفظ بمسافة الحوار مع الكتل الغطوية المتبقية من المرحلة السابقة.

أما في هذه المرحلة التي نحن بصددنا فقد بدأت هذه الكتل الغطوية اللونية في الانتظام والتحديد من حيث مساحات تواجدتها وأصبح اللون في ذاته هو الشكل وهو أيضا «الموضوع الجمالي المطروح». أي هو «التوريد» الضمني حين يواجه سليم في هذه المرحلة قضية الفصل بين القيمة «التمثيلية للون» والقيمة الذاتية له كشوء.

فاللون عند سليم له ثلاثة أبعاد تتمثل في: «القيمة» التي يكشف عنها الحسول ثم «الوزن» الذي يكشف عن الإشراق أو القسامة في اللونه وأخيرا «القياس» الذي يكشف عن المساحة والمدى. هذه العناصر الثلاثة تمثل العلاقة الشكلية لونه فمثلا «الإيهام» الذي يميز لوحات سليم بصفة عامة ولوحات هذه المرحلة بصفة خاصة، باستخدام ظلال الرمادي التي تعتمد من الأسفل إلى الأزرق هو رمز للتباين الخاص في المقام «الوزن» بين الأصفر والأسود، أي بين «القسامة» و «الإشراق».

وتعد المسافة من «المساحة» بين لون وآخر هي نفسها «القياس» لمجموعة درجات لونية بين اللونين كليهما ثم توزيعها في المسافة بين الأبيض والأسود ويمثل عنصر «الوزن» و«القياس» في اللون حجم الإيهام وكشافة التصور في اللوحة.

ثم لتتكلل تاركين موضوع العناصر الشكلية في اللوحة ليلهم القام على ابتكار دخل عالم كوني ذاتي يستلهم فيه الفنان من الفراغ مادة خصبة لعالم ما ورأى مسكون بقوامض غير مرئية ولكنها

محسوسة أخذت ملحي بصريا على سطح القماش وقد استطاع «سليم» التعبير عنها بالدرجات اللونية المركبة ذات الطبيعة الضبابية مع الساعات الضوئية الناصعة البهاس ذات التأثيرات الدرقية ونحن نجد أن هذا الفراغ الكوني عند سليم قد تحول إلى «تفخيمية إجمالية» أي «تفخيمية» تكلف وتعكس ذلك الفضاء المزحم بتفاصيل غير مرئية ولكنها موحية ومبينة.

في الوقت نفسه تبدأ عملية تداعي الأفكار في التمثل بطريقة تدريجية مما قد يعزينا بتفسير مادي لأجحة طائر وقد تصولت إلى توترات خطية ولونية، متوازنة متعارضة أو متوافقة أحيانا ومتشابهة أو متداخلة أحيانا أخرى لتصبح مفتوحة للأضلاع، شدة خارج حدود المربع أو المستطيل باتجاه اللون الأبيض كان أو رأسيا تاركة المساحة لهذا الفراغ الميتافيزيقي المسكون الذي يملأ اللوحة بشئ الاتصالات. في هذه اللوحات تزداد مساحات الفضاء ويوم الفضاء.

ثم تأتي تداعيات مادية توحي للفنان بإضافات لوساطة متعددة تتضح في الحال علاقتها الشكلية والعضوية الجهورية بالموضوع، وتقبل سليم لهذا التداعي جعله يتجاوز اختلافات الكمياء العضوية للاتصالات المضافة وتوحيد ذراتها في العمل أو تصييدها على سطح اللوحة للاستفادة من ملمسها فالمعاش الخشن «القول» والقماش الحريري «الأورجائل» والورق الكائنسون غمامات استخدمها الفنان في متواليات بصرية كمادة أولية من أصل تسويح للوحة.

في هذه المرحلة ندخل إلى عالم من الأشكال والألوان المتألفة والمتوادة وأيضا المتناثرة، هذا العالم الذي يذكّرنا بعالم الفنانة والمصورة الفوتوغرافية

الأمريكية «أوليفيا باركر» في كتابها «زلة الكواكب» طبعة ١٩٨٧ تحت عنوان «النماتوريكس» وهو التعبير اللاتيني الذي يعنى «الروح الوثابة في المجهول».

والروح هنا هي هذا الطائر الذي يمثل مساحة صراع بين الخط واللون، واستيطان علاقة توالد طبيعية بين التجريد والتشخيص، وهو أيضا الطائر الميتافيزيقي الذي تتطير أجزائه كحظايا وتتناثر على سطح اللوحة، بين طبقات الألوان الكثيفة ولا يبقى أماما إلا أجنحته المطفة تظفر للوحة، في المنتصف من أعلى إلى أسفل أو تلمحور في مركز وسطى للوحة والسطح هو هجاء مفرقة لمجموعة أسطح متترعة تكشف عن أشكال لها خاصية المذرات الفلكية التي تشكل الكون من خلال العلاقة بين مجموعة من الدرجات اللونية المركبة في بائية الفنان.

ورغم التحولات التي طرأت على أعمال سليم هذه إلا أن البصر يستطيع منذ اللحظة الأولى أن يتعرف بسير على الفنان ويتسبها إليه. فرغم غياب الشكل العضوي المفروغ ورغم غياب «الحرف» والتشريط، الذي صاحب أعمال سليم منذ أواخر الستينيات (١٩٦٩). ورغم دخول وسائط تقنية تعبيرية إضافية على سطح اللوحة من الأورجائل والورق المعد أن اللوحات تحمل علاماتها لشخصية مبتكرها. وهذا ما نطلق عليه «التفرد» الذي يتمتع به الفنان والذي يميزه عن غيره من الفنانين الذين خبطوا في النمجة والنظ.

«وحدة القيمة» في أعمال سليم:

دأب كثير من فلاسفة علم الجمال في مجال البحث عن مرجعية الفنان إلى محاولة إيجاد جذور للجمالية البصرية التي يبدعها إما بالاتساع التاريخي

الإشارات والتبهيّحات

المثاققة ودولة الشعارات

ق كان من اللافت أن حظيت ندوة «المثقف والدولة» - التي أقيمتها المجلس الأعلى للثقافة في إطار الاحتفال بمرور مائة عام على ولادة علي مبارك - باهتمام واسع من المثقفين وأساتذة الجامعة. وقد تعددت آراء المتحدثين فيها بين من شلّى دوام الحال من جهة، وتأكيد أهمية دور المثقف في مواجهة جماعات العنف الإسلاموي من جهة أخرى.

ويرغم الإحاح على ديمقراطية الحوار فإن بعضهم استخدم أسلوباً عنيفاً إرهابياً في الشلّ والقمع بهؤلاء الذين، كما يعتقد، يقيمون بتجسير العلاقة بين المثقف والدولة.. وبعد أن يعرض صاحب هذا الرأي عن المثقف «فقيه السلطة»، يطرح بديلاً ضدّ «يأس المعروف وينهى عن المنكر». وهي صيغة تثبت المتعارف عليه الراسخ في التصورات القائمة دينياً، ولا بأس من توسيع الدائرة إلى الثقافة والاقتصاد إذا صار هذا المثقف جماعة، وتتضمن المقولة نفسها رفض أي خروج عما هو سائد كما يُلحس استخدام لفظي الأمر والنهي لملاقة بين أعلى وأسفل، عارف وجاهل في تراتبية تثبت الراسخ. كما أسلفنا، فتؤكد مركزية للمعرفة، تستجوب وتتناغم مع التراتبية الاجتماعية واستجداد الحكم. وبذلك، يظهر الأستاذ الدكتور لدور المثقف التقليدي في تثبيت الفكر والقيم ودولتهما.

وقد كان من اللافت أيضاً وصول الحديث أحياناً، إلى درجة التجريد لا يعرف معها عن أي دولة وفي أي زمان ومكان يدور الحديث. ويحسنا اقتررب

التراث، أو للاتضاء الجغرافي «القومية، أو للاتضاء المصري «الحدالة».

إذا كانت هذه المجالات التي تعنى بالبحث في المرجعية، فإن ما يعنينا في تجرية سليم هو البحث في «وحدة القيمة»، فهي المصدقية الحقيقية للثقافة بعد أن سلم بدهيية أنه هو ذاته لثاج التراث والقيمة والحدالة مجتمعة، فليس ثمة ما يدعو للبحث والتكبيب فيما نسميه «بتحصيل الحاصل».

أما «وحدة القيمة» - وهو الاستصلاح الذي وضعه فيلسوف علم الجمال الفرنسي إتيان سوربون - فهي تعني أن ثمة وحدة في القيمة بين العمل الفني المنتج وبين صاحبه، فلابد أن ندخل في دائرة «الابتكار» تلك الأسانيد التي تشكل ثقافة الفنان، وهو ما تعتبره النسيج الدماغي الذي حاكه الفنان سليم لأكثر من ثلاثين عاماً بتداخلات ثقافية في مجالات متعددة من الأدب والشعر والمسرح والموسيقى والسليما وأيضاً الطوم الفلسفية.. هذ النسيج الدماغي الذي يجعلنا نميز به تجربة «سليم» باعتبارها نموذجاً للوحدة «القيمة» في الحركة التشكيلية المصرية، وهو ما يؤكد على الخصوصية والتفرد. ■

فاطمة إسماعيل

بعضهم أو كاد من تعريف المثقف ودعا إلى العنقطة، جعل - في تناقض منطقي واضح - مناقشة إشكالي الدين والهوية من الأمور الخطرة، كأنها حجرة الحكاية الشعبية المحرم فتحها، ناسياً أو متجاهلاً أن هدف الاتجاهات السلفية هو قسر الهوية المصرية على جوار إيديولوجي ماضوي متعالٍ يريد أن يدحو كل بصة من بصمات التاريخ وكل درجات التعدد الاجتماعي والسياسي... إلخ. إنها نظرة تدبر الظهور لردة الفعل المتراجمة المأزومة فتفتح لها الطريق ضمناً.

أنتسود أن أقصى سلاح لواجهات الردة الفاهرة حدثها في جماعات العنف الإسلاموي هو إهانة إنتاج الواقع معرلياً، بلوج علماني يراجع نفسه ويصمخ معاراه ومواطن زلله باستمرار. وهذا هو الدور الرئيسي الملوغ بالمثقف التنويري. لذلك، أرى أنه من الضروري أن نسال أنفسنا، لماذا أفرز المجتمع المصري هذه الردة؟، الإجابة متشعبة ومتكررة وتحتاج إلى التوضيح في أبحاث عدة - غير أن حوالي نصف قرن من غيوب المعالجة الشعبية، وتبدل الخطاب المركزي مع استمرار استخدام الدولة الذرائعي للدين، ثم الكشف الأمر عن «ديمقراطية» غفائية تعطى الجميع حق التباح كقول بأن يحول التباح إلى سعار يتخذ الدين أنياباً له؛ فقد انشرفت المراجع الطابع المدني ذاته وأصاب المثقف الجعاعى دور.

إن المثقف الذي أتتهه فكرة وألحال إليه صراحة، بوصفه مبتكراً وعياً راهلياً، تاريخانيا ومستقبلها في الوقت نفسه، لرافض، بالضرورة لكل أشكال التغطية والقسر والعنف سواء شملت في الخارجيين على الدولة أو داخل مؤسساتها نفسها. إن التكفير هو أحد آليات الرافض الأساسية للاستبعاد القسري الذي مارسه الدولة منذ الخمسينيات لمبات وأجبال لم

الإشارات والتبهيّات

تجد من ينظمها في مؤسسات فاعلة في الواقع الحاضر فهيرت إلى الماء وراء الماضي، ويسار المشركين، بحكم المصلحة، في مؤسسات الدولة جيوشاً احتياطياً بالنسبة والإحباط، للمؤهلين الخارجين عليها.

لذلك، لا اعتد أن ثم اختلالاً عميقاً بين التوجه الميكانيكي السلفي الديني الصراف، والتوجه البطولي الخليط، إذا جاز التعبير، فعلاهما ظاهري، بمعنى ما، يتخذ، العنف وسيلة وإن اختلفت الأداة؛ قنبلة أو سجن، تعذيب أو إعدام، أو مقال. فإذا شهبنا التوجه الميكانيكي السلفي الديني العنف بحد من ما، فستكون أكثر درجاته دكّة وحلقة لدى الذين دون ترتيب - على الأقل، هذا الآن - جماعات العنف السياسي الإسلامي، وجل مؤسسات الدولة التي تتطهر في ثنائية ظاهرها ضد وباطنها له درجة اللون نفسها. إن الاختلاف بين الفئتين يكن في أن الأولى بعض تنظيماتها عنقودي غير قانوني، والأخرى مؤسساتها؛ رسمية تعليم أحلام... إلخ، إنما تصفا دائرة تلحم في طرفين منها، ويصل الصراع بين الطرفين الآخرين إلى استخدام القنابل والإعدام شغلا. لكن اللغة الثنائية تمتاز بقدرتها على استخدام وسائل أوسع غير دينية.

ضمن هذه الوسائل التي تستخدمها الدولة للحفاظ على استمرار علاقاتها القائمة نفسها، يقع التوريين ونشاط فئاتهم المختلفة. لكنه ليس استخداماً محضاً، إنما هو في بعض مستوياته اضطراب خضع لشروط اجتماعية ثقافية، بل دولية أيضاً. من هنا، تأتي ضرورة وعيهم بحرج النقطة الانفصالية بين الاستخدام الذرائعي إياهم، واضطراب الدولة بمستوييه الاجتماعي/ الثقافي، لينفذوا إلى آفاق أرحب يتيح لهم القيام بدور حقيقي في تطور هذا المجتمع. هذا

الفعل بوجب عليهم، بالضرورة، تكوين التنظيمات الجماهيرية المستقلة إلى جوار المؤسسات الرسمية، كي لا يكونوا أضط من أي إزاحة تحدث ولكم لمصالح أصحاب الاتجاه الأعم السلفي العنيف. كما يوجب أيضاً، وعلى الدرجة نفسها من الأهمية، وفي الوقت ذاته، الصراع من أجل إلغاء جميع القوانين المقيدة للحريات، إن في الخلق المواجه «خصم».

أقول هذا لأنني أعتقد أن أهم الشعارات الأساسية التي تستند إليها «الليبرالية المستبدة» التي تسير على خطاها هي: لا تدع هذا الشعب يصيح ذا فاعلية، بأن تظل تنظيماته المستقلة هيكلية (مفرقة من أي مضمون)، أو، أطلق له حرية تكوين تنظيماته عندما تتأكد أنها سوف تكون محكومة بموازين قوة تابعة تماماً للرمز.

والعلم يجب أن يتم حتى مسادة صماء.. يمكن أن تدخل في العمل الأصم.. وتطعي حقائق صماء.. أليس هذه هي الحقيقة؟ والدليل على ذلك أن المصكرات المتصارعة لا تختلف في مذاهب العلم.. ولكنها تختلف في مذاهب الهوى والنظريات.. لا توجد هناك كهرام أمريكية.. وكهرام روسية.. ولا توجد كيميائية ألمانية.. ولا كيميائية إنجليزية.. كل علم الكيمياء في أي دولة من دول العالم خاضع لما تعطيه التجربة الصماء التي لا هوى لها.. وبهذا تكون النتيجة واحدة.. سواء أكان العمل الإنجليزي أو أمريكياً أو سوفيتياً.. أو أي محمل من معالم الدنيا...

ولكن الخلاف يحدث عندما تتداخل مذاهب الهوى والنظريات.. فإذا جئنا إلى مذاهب الهوى.. هوى النفس.. نجد أنها متناقضة.. ليست مختلفة.. ولكنها متناقضة.. هذا على النقيض من ذلك.. رأسمانية وشيوعية.. إيمان.. وأحاد..

وإنكار للديانات أمّاذا؟ لأن هوى النفس دخل هنا فأفسد القضية العلمية وأضاع حقائقها. (ص ٣١ - ٣٢)

حذرًا للإشارة، ولكن في هذا المتكطف نلاحظ أنه أولاً: أولئك العلم هم ما كان في المعنى فقط، ثانياً: عطف تكرار بين «مذهب الهوى» والنظريات حتى وحد بين دلائلهم أو كعاد، فسطح وابتذل الفكر البشري وذل إلى مستوى «مذهب الهوى»، ولكنا يعرف دلالة لفظ «الهوى» في النص الديني الإسلامي. ثالثاً: أنه كما وضع الرأسمالية في مقابلة مع الشيوعية، حيث استخدم الواو، أعطيها بالواو نفسها للمقابلة بين الإيمان والإلحاد، فربط بين الرأسمانية والإيمان من جهة وبين الشيوعية والإلحاد من جهة أخرى.

وفي أن أذكر مصدراً، إنه: معجزة القرآن للتبليغ مقولتي الطعروى. الأمر ليس غريباً على خلاف الكتاب مكتوب: «جمهورية مصر العربية، وزارة التربية والتعليم، للنصف الثالث الإعدادي، قطاع شئون الكتب، طبعة ١٩٩٢/١٩٩٦». واليكم مقتطف آخر من الكتاب نفسه: «وهذا تصدى الله البشرية كلها إلى يوم القيامة بأن يخلقوا ذباباً.. وقال: إن العلم الذي ستميدونه من دون الله.. والذي ستميدونه به.. هذا العلم وكل القاميين عليه.. لن يستطيعوا أن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا..» (الذين تصدون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له، [الجمع: آية ٧٣] - أولاً: ليس في الآية أية إشارة إلى عبادة العلم! ثانياً: قد ذكر لنا التاريخ أحداثاً عن علماء قتلوا في سبيل أفكارهم لكن أحداً منهم لم يعلن أن كلمته موضع إيمان بأية حال!

في إطار التدليل على أن الإسلام دين، لكن زسان وكل مكان، بـسول:

الإشارات والتبیهات

...ذلك أن الله سبحانه وتعالى في علمه أن آفات البشرية كلها ستصبح آفات واحدة.. ذلك أن العالم كلما تقدم وازداد اتصاله. توحدت الآفات التي يشكو منها، (ص: ٦٩) ثم يقول: «ولكن الآن وبعد أن التقي العالم وارتقى.. توحدت الداءات.. أو أصبحت كلها حول دائرة واحدة.. يحدث شيء في أمريكا فيصبح عندك بعد ساعة واحدة.. تكاد تكون هناك وحدة الآفات في العالم كله.. آفة البشرية واحدة في البلاد المتقدمة.. وفي البلاد غير المتقدمة.. لأنه حدث التقاء بشري.. وعندما يحدث الحادث وعرفه العالم كله بعد دقائق..

ما دامت الآفات قد توحدت لتصبح للاتصال البشري التكبير الذي ثم.. فلابد من وحدة العلاج، (ص: ٧٠) لايشير «مولانا» هنا إلى أي نص، هذا أولا، ثانياً: في الحاج متردد بين التكرير مرة (استخدام الفعل الماضي) والثقة في تمام حدوث الفعل مرة (باستخدام «كاد» وتأكيد حدوثه مرة أخرى (باستخدام «قد» مع الفعل الماضي) - يقدم تصوراً غير مطلق؛ فليس معقولا أن معرفتي حادثة ما من جاري أو من رجل في أقصى أطراف الأرض تصيبني بالحادثة نفسها. لكنه يأبى إلا أن يهو الجغرافيا والتاريخ والفروق الاجتماعية والثقافية والعرقية بين الشعوب جميعها!

الخلاصة، إن «مولانا» يسون العلم في العمل ويجعله معبوداً بغير ميرر ليجعلنا نناصبه معه الدماء، يختصر الفكر البشري في «مذاهب الهوى والنظريات، ليرفضها جميعاً، يجعل الإيمان/ الإلحاد مقياساً واحداً ووحيداً للحكم على أي فكرة، ثم أخيراً يسوي بين آفات «البلاد المتقدمة» و«البلاد غير المتقدمة» ليحل التشوير محل مقاومة التبعية وأى خطوة نحو النمو المستقل، إنها الرؤى والأفكار نفسها التي تعتمد جماعات العنف

الإسلامي، بل إن بعضها ذو رؤى أقل تشدداً وأكثر مرونة، ولعلنا نكون قد لاحظنا الطابع الشفاهي للمعتقدات التي أوردناها، إنها أحاديث يلتقيها الشيخ ظهر كل جمعة بالتليفزيون، وتقدمها مؤسسة أخبار اليوم في سلسلة تفاعلاً بلا انقطاع، إنه خطاب أبديولوجي واحد، يقدم مرة لتربية الصغار، ومرة لمن لا يستطيع القراءة، وأخرى لمن يقرأ.

من واقع خبرة من العمل بوزارة التربية والتعليم، لاحظت أن تسمية العلم في كل مدارس الدولة هي شفاف «الله أكبر» ثلاث مرات، ثم تسمية جمهورية مصر العربية، ثلاث مرات، لا يتصور، بالطبع، أن ينكر مسلم عاقل ذكر الله. لكن الواضح في الأمر أن الهتاف «الله أكبر» هنا، قبل تسمية العلم، الذي هو رمز للدولة ويستورها يأتي جذرياً من اعتبار العلم صنماً لا يوفق له انتهاء ولا يحيا، لذلك، يجب أن يسبق تسميته، إذا أجهرت عليها، قوله: «الله أكبر». بذلك، تصبح تسمية العلم بهذه الطريقة دالاً واضحاً على الوضع الحالي، حيث تمارس فكرة الدولة الدينية عملية إزاحة بطولية لكل فكرة مدنية، بعد أن أصبحت شريكا وسندا «شرعياً» لها. بل إن تلاميذ من تتجاوز أعمارهم خمسة عشر عاماً يعطونها صريحة: تسمية العلم حرام! (يمكن العودة إلى حادثة د. رؤوف عباس المنصورة في «الأهالي» أعداد ١٠، ١٧، ٢٤ نوفمبر لمعرفة التكتيلية التي يفكر بها قيادات في هذه الوزارة ولتكتمل الصورة).

تلجأ الجيوش، بفرض خداع الأعداء، إلى إقامة أشكال لها هيئة القواعد العسكرية لكنها ليست كذلك، وتسميها قواعد هيكلية. ونحن، بفرض خداع أنفسنا، صارت جل مؤسسات دولتنا هيكلية؛ دائماً تحت الظاهر باطن مخالف وتحت كل قانون قوانين مقابرة. بالنسبة

للتعليم الأساسي - وهذا بلاغ لمن يهمل الأمر- يحدث التالي: ترتقى قبضة المدرسين الذين يراقبون تلاميذ مدرستهم في امتحان النصف الأول للنصف الخامس فيصحبون في حاجة إلى أقل الدرجات في امتحان النصف الثاني حتى ينتقلوا إلى الصف السادس الإعدادي (لإثبات ذلك يمكن دراسة عدة مدارس بمقارنة درجات التلاميذ في كل من الامتحانين) في الصفين السادس والسابع ترفع درجات المواد بامتحان آخر العام والدور الثاني مفردة^(١) بفعل غير قانوني، حيث لا يقبل مدير أي مطلقة نتيجة تقل عن ٩٠٪ لأن ذلك يؤثر على بقالته في منصبه. في امتحان الشهادة الإعدادية ترفع درجات المواد مفردة أيضاً أثناء التصحيح من ٤٠٪ إلى ٥٠٪ بأمر شفهي ينفذه الجميع. والدليل على هذا هو ارتفاع نسبة الحاصلين على ما بين ٥٠٪ و٥٥٪ بكل محافظات مصر. هكذا تدفع وزارة التربية والتعليم بالآلاف سنوياً إلى الشارع وإلى المدارس الثانوية وهم لم يحصلوا مما درسوا فهو الفئات، ناهيك عن مضمون وأسلوب التدريس.

لقد جاع المدرس حتى توحش. وهو صاحب المهنة الوحيدة التي يبدل فيها جهد عصبى لاقت إضافة للجهد الذهني / العضلي. فصارت العملية التعليمية معبرا لاستغلال التسلل في التدريس الخصوصية، إلى أن يتحقق الحلم الأكبر بالسفر إلى دول الخليج. وهو في سبيل ذلك على استعداد لأن يفعل أي شيء. وهو في هذه الحالة وبعد أن يأتي مولودا بالتلف وأبديولوجيته، أبداً لن يخرج من تحت يديه بشر أسوأ.

يكفي أن تسير في شوارع بلد ما فتظفر إلى تسائه لتعرف حاله، الاجتماعية والثقافية والسياسية أيضاً. إن إنساناً: عملاً يفج من جسده، يراه عبداً

الإشارات والتبهيئات

التوازن في هذا العالم المتفكك إلى جزليات متناقضة أو محاولة تحقيق القدر الأكبر من إعادة اتزان هذه المصادلة الصعبة في إبداعاته على الأقل .. ، وربما بهذا الشكل يشوب مهمته ككائن وأق بعض النصص حيث إن مهمته في واقع مله بالإحباطات وحالات اللاوعي التي يفرق فيها مجتمعه خاصة فيما إذا كان مما يسمونه العالم الثالث (النايم) .. في واقع كهذا يجب أن تتسع مهمته لتأخذ في اعتبارها الأساس بث التنوير والعمل على وصول الغالبية إلى حالات الوعي التام التي هي وكما نعلم من قبل إلى حد جنبا إلى جنب وربما ذلك وصل إلى حد التنوير .. وعليه حينئذ أن لا يتحول إلى واقع وبالتالي تتحول إبداعاته إلى خطافية مباشرة بل عليه أن يحتفظ بالحد الأدنى من القيمة الفنية الجمالية في عمله الإبداعي، تلك القيمة التي لو لم تأت بوضوح لأدركناها من خلال الجهد الكفاحي في تضاعف وتشايع العمل الفني الذي هو بالمثل في الواقع.

هذا عن الفكر عامة والأعمال الإبداعية في أية صورة يشاء المبدع تصويرها (قصة - شعرا - مسرحا - فثا - تشكيلا - موسيقى - الخ) ، كل واستعداداته الفنية وقدراته الإبداعية.

ولأننا بصدد محاولة الدخول إلى عالم مبدع قاص تحمل قصصه القيمة الكبرى التي هي شريطة كل أدب جاد .. تكون مغامراتنا هذه محفوفة ببعض المخاطر وعلينا تلج نبهات الصغائر التي كان دافعها الرئيس هو الألفة والحميمية التي انصعدت بيننا وبين هذه الإبداعات إذن فالمحاولة ليست محاولة نقدية بالمعنى المفهوم، ولكنها بكل أمانة قراءة تنقيفية فكرية لما تشتمل عليه هذه القصص من قيم فكرية وجمالية ودرمها المتذوق الواسع بعض أروع وأرحب عمسا إذا

القصة القصيدة والعم الإنساني تقصص بها السيد

يقول جورج لوكاتش:

«إن الفن الحقيقي يعنى دوما بإعطاء صورة للواقع ينصهر فيها التناقض بين المظهر والواقع، وبين العام والخاص، بحيث تكون تلك العناصر وحدة تامة تلقائية لدى الانطباع المباشر الذي يطينا إياه العمل الفني، وبحيث يمدنا هذا العمل بإحساس وحدة لا تتفكك».

وعلى هذا فإن استجابة الفنان للأحداث والواقع لا تقتصر بالضرورة على تمثيلها للواقع حرفيا في تجاه الأدبي بقدر ما تكون هذه الاستجابة الفنية الواعية صورة مستأيرة للواقع، ولكنها تعتمد أولياتها أي الواقع المعيش وهو الباعث على هذه الاستجابة، ولعل اختلاف الاستجابة الفنية عن الواقع بهذه الصورة مرجعه إلى ذلك العداء القائم دوما بين المبدع الفنان كمذات مفكرة تتوق دوما إلى الأحسن وإلى ما حولها .. وبين العالم/ الواقع وتناقضاته .. هذه الحالة العدائية القائمة قبل .. وأثناء .. وبعد العملية الإبداعية هي الدافع الرئيس للفن الحقيقي.

وذلك إنما يعنى أنه ليس هناك ثمة تصانع بين الواقع والفنان حتى لو اختلف دافع العداء هذا نتيجة تفسير بعض جزليات الواقع إلى حد ما، فالفنان لا يرضيه ذلك ولا يصل أبدا به إلى درجة القناعة حيث إن تحسن هذا الجانب لا شك إنه جاء على حساب جوانب أخرى، ومهمة الفنان .. حتى وهو في قمة غضبه وثورته على المجتمع هي إعادة خلق

أو ببساطة، فهو منقسم في ذاته إلى سيد وعبد في آن. يتمسك حينئذ مع كل سلطة استبدادية نارا ووقودا. ثم يعود الجسد العبد موضوع الشغل والاستعباد ليرفع العغل فيجعله مفرقا في منطق للواقع/ الجسد، حيث يمارس عليه وبه تغطية أيدولوجية مزيفة. إنها عملية لا تتم على التوالي بل تحدث في الآن نفسه، مما يفسر انتشار الحجاب، والثقاب أو الاستعراض التجاري بالجمد كره فعل مضاد وعكسي في الوقت نفسه لأليات الفكر، هذه الآليات تتجلى أكثر في بعض الفئات عليها في الأخرى، والمدرسون نموذج وضعية لها، لذلك فإن إجهار البهات على التحجب من قبل المدرسين أمر طبيعي فهو سيد الأمر في كل الأحوال.

إن الفراع الذي تصلحه الهيكلية يملؤه الشعراوى/ الصحاب/ التاكين. ينتقل التلاميذ إلى الجامعة فيخرج منهم مدرسون وأساتذة جامعيون فكتمل الدائرة، تتفصل عنها دوائر صفرى تتداخل ومنسبات الدولة، أو ترافعا، لكنها في النهاية وبأثير الإجهاد السائد تتحول إلى رصاصات وقنابل تنفجر في مقالات التفكير أو في أجساد الأبرياء، وقصدها كل ما يت إلى الدولة المدنية بصفة، حيث تدمر المنجز البشري في طريقها، لتصبح جبهة خارج التاريخ. ■

صالح راشد

هامش:

(١) يحتم للقارئ أن ترصد درجات الترداد جيمها لم يظن: أيها في حاجة إلى الترفع في حدود سادتين بحيث لا تزيد الدرجات المضافة عن الدرجتين لكل منهما، لكن رفع الدرجات مفردة يسمح برفع درجات الترداد كلها مما يسمح بأعلى نسبة نجاح لا تزيد درجاتها، إلا قليلا عن ٥٠٪ بغرض التخلص من التلاميذ.

الإشارات والتنبهات

أدخلت في أثر نقدية محددة، هذه الرؤية التذوقية ومحاولة استكشاف هذه القيم قد تجنح للإشارة إلى ظاهرتين مهمتين في قصص (بهاء السيد) هما اللغة والشكل الفني وعلاقتيهما بالمشعشع والفكر لإبداعاته، ومع ذلك فإن هذه الرؤية لاتدعي أكثر من كونها رؤية تذوقية ولا يعنى هذا التبسيط المسقوط في حبال الساذجة الفكرية مما يتلقى معه التذوق (الواعى المدرك) لما حوله.

ولعل أول ما يستلقت الانتباه في أعمال مبدعها هو اللغة، واللغة هي التي تعدد سير عملية الاستمرار في القراءة أم لا - وهي - اللغة - وإن كانت ليست هدفًا في حد ذاتها أو وسيلة لحسب لنقل الفكرة على الورق أو إلى الأذن، بل إنها من ناحية أخرى هي الكائن الماشية للفكرة ذاتها ضمن كائنات العملية الإبداعية أو قل هي الكائن الضوئي الذي يعطى للفكرة وجهها نتيجة هذه الجدلية القائمة بين كل مفردة وأخرى.. بين كل فكرة وأخرى.

واللغة في قصص بهاء السيد التي نحن بصددنا: (والحب...؟) للموت ثلاثة وجوه، تراثيات بهاء السيد، جفاف، هي لغة الشعر أكثر منها لغة للنص، وهي تقترب من لغة التصوف كما نرى عند النكسرى، في «المواقف والمصاطبات»، وذلك نراه بوضوح في قصصه: (والحب...؟) تراثيات، واللغة الشعرية في قصص بهاء السيد ليس الشعر مقصودًا فيها لذاته إذ ليس هو مجرد إنشاء شعري، وإلا لأصبح خاليًا من روح الشعر المتشجرة في كل صورة وأخرى.. فالجمال رغم ثنويتها إنما روحها الداخلية هي روح شعرية، وهذا إنما نتاج اعتماد القاص على تقديم حالات من تبار شعور البطل/ الفكرة/ التي هي البطل الأول، في كل قصص بهاء، مضافًا إلى ذلك التركز على هذا الحزن الذي يحياها الواقع الخارجى.

ليس غريبًا إذن القول بأن قصص (بهاء السيد) خاصة (جفاف، والحب، وتراثيات، والموت ثلاثة وجوه) يغلب عليها طابع السيمفونية إذ أنها تبدأ هادئة.. هادئة ثم لحظة الذروة ثم يعود هادئًا.. هادئًا تاركًا إيانا في حالة من اللاوعى الموقوت بالزمان.. والمكان.

وهذا الإحساس لا يتأتى من فراغ بل هو نتاج التطابق والجدل بين اللغة الشعرية والفكرة ذاتها.. أو كما يقول أدوبتا الكبير «يحيى حقى، في كتابه محاولات نقدية:

«اللغة كالموسيقى النهرانية، وليست كالدسوف التي تعزف لحناً واحداً، فالنهرانية لها إيقاعات مختلفة في مجال النص الواحد.. متشابهة.. يمتشي فيها لحنها الأساسي الألوحد المتعدد الألوان من أولها إلى آخرها، بحيث لا تستمد موسيقى الأسلوب لا من الأثر البدائي الآلى الذي يولد ويموت بمجرد التلقظ بالكلمات والانهار بأول رنين لها، بل تستمد من روح الكاتب نفسه، مزاجه، شعوره، فوضه الإبداع».

واللغة بهذه الكيفية لا تملك عند كل نقل الفكرة على الورق أو بالصوت والتعبير عن الفكرة فقط.. لكنها تدل على مضمون هذه الفكرة أيضاً بتكريراتها وصورها، والعلاقات الخاصة بين كل مفردة وأخرى من توافق أو جدلية تكون اللغة أقرب من الفكرة.. فالصفرية هي نفسها الدلالة.

والقصيدة القصيدة - كما يقول «أستاذنا إدوارد الخراط - والتي تتخلل بهذه اللغة تكون أقرب إلى اللوحة التشكيلية أو المقطوعة الموسيقية.. وهذه التفاعلية بين عناصر اللوحة التشكيلية المتفرجة بالذلات يكون لها دورها الدلالي الذي يشكل مع اللغة البناء الكلى للمعمل الفني

كما وكيفًا، وذلك يتبدى واضحًا في بدايات قصص بهاء السيد خاصة الأخيرة منها في قصة (والحب...؟) نرى هذه اللغة وأقول نرى لأننا لا نقرأ فقط أو نسمع فقط.. ولكننا أمام دينامية لغوية خاصة تنهم هذه اللوحات القيمة البصرية الحسية فيتحوّل المرئى فقط إلى مسموع مسموع لتصن معى بهذه الصورة، قالت إلى أحييتك فتصبح سمكة مرجانية في تيار الدم المتدفق من الزاوية اليمنى للرأس تجاه الشريان اليماني بعدها تفصل.. تفصل.. ثم تعود مسئلة برشافة.. فالصن هنا يحل محل المعرفة القسئية الأولية عن هذا الشيء اللاملموس/ القيم وكيفية تصوير هذا الامتزاج، والصباحة، والتدفق إلى سريان حياة كاملة بوجود المعطى المتمزج بالأرضى/ المادى.

وفي هذه القصيدة (والحب...؟)، نرى أيضاً البعد عن السرد الحكائى المسجوج فينتجوا إلى درجة أعقى وأدل فالحكى هنا يخلص من محدودية الخاصية الذاتية المنغلقة إلى ساحة الدلالة الأعم التي تتجاوز السردى الآلى إلى تخوم أشمل وأعرض فالحكاي هنا يرغم لزوعها إلى ما هو كونى أو إن فالحكاي محاوره ذلك المتأففىزى السوى والوقوف على حقيقته، ورغم ذلك فالحكاي لا يستمد أحداث قصايه وأفكاره من فوق، أو من خلال رقى ميتافيزيقية مبهمه، بل إنه يبدأ من الأرضى المعيشى.. الإنسان بكل تعولاته وطموحاته.

ومجمل إبداعات بهاء السيد تتضح فيه هذه القيمة الفكرية المثقلة بكل ما هو إنسانى أو قل همه إنسانى في المقام الأول.. حتى لو حقلت بنا في عوالم جارى البحث عنها ليتحقق الجمال المنشود بديلاً للبح الأرضى .

الإشارات والتبصّيات

ونعلمنا تلعب هذا الإحياز إلى كل ما هو إنساني/ أرضي معيش مقابل كل ميتافيزيقي وهي، ولعل ذلك الإحياز يتبدى واضحاً في قصته (تراثيمات بهام السيد) حيث الإيمان بالمعنى الإنساني الفاعل القادر على التغيير مقابل عدم اللجوء إلى الحلول الميتافيزيقية العلوية التي يعرض عليها العامة والنسطاء فكرياً، وهي حلول بالطبع لا تكتفئ المفكر الإنسان المثقل بكل هموم الإنسان الآخر حتى لو تحدث بضمير الأنا ككثير (كنت، أنا، فعلت، أردت..)

ونعود مرة أخرى لـ قصة (والحب ١٢٠٠) لثرى كيف تضاعفت اللغة والمفكرة لتخلق هذه اللوحات التشكيلية المتوهجة بفضل الجدل القائم بين ما هو مثالي/ ميتافيزيقي وبين ما هو مادي/ أرضي.. تكون نتيجة هذا الجدل على المستوى الإبداعي هو ذلك الولوج الفني بفضل هذه التثنية المعكنة من البناء الموجز واللغة المخلقة والقطعات التي تبدو وكأنها بعيدة عن الواقعية.. ولكنها ليست كذلك بل هي وصف داخلي من زمن وأمكنة وعلاقات جدلية بين أشياء كثيرة وليست رمزاً خارجياً، ولكل هندة حد الرصد الهامشي المباشر وهيما يرسم للأضياء صورتها الخارجية أو الحديث عنها من خارجها يكون في موقع الرائد للظواهر والأحداث فإنه رصد شيء دقيق يتفاعل فيه كل مرصود مع غيره، فهو ليس رسداً تراكيمياً أو مجرد تعديد للظواهر فقط، ولعل ذلك يتضح جلياً في قصة «الموت لثلاثة وجوه» وهي عبارة عن ثلاث لوحات.. كل لوحة تقدم شكلاً من أشكال الموت كما يشي بذلك العنوان.. ولكن ليس الغرض من ذلك هو الرصد لتوصيات الموت وكفى بل إنه تحولات على مستوى الفكرة نفسها.. ففي التوجه الأولى لرى أن (البطل الثوري) المؤمن

بالحب والتصامع بين الإنسان وأهليه بين الإنسان ونفسه أو محاولة أنسنة الإنسان دون النظر إلى الشون أو الجنس أو العنصرية.. هذا البطل أو «المسيح» كما بالقصة أو هو فكرة الحب ذاتها (ميتافيزيقية) أو ما وراء القصة.. هذه الفكرة يتهددها الموت من البداية.. فهو قد هُدم بالموت منذ أن كان طفلاً من قبل «هيرويس» الملك وهو الآن مهدد بالموت من قبل هيرويس آخر وغيره.. فالعداء بين السلطة الرسمية (هيرويس) والحب/ الثورة «المسيح» لا يزال قائماً فلا السلطة ترضى عما يطعم إليه البطل الثوري المحال للبشر، للإنسان مثل «بروميثيوس» ضد الأبهة/ السلطة، خوفاً على هيبتها وسلطانها وهو أيضاً لا يرضى الانصياع لأطباع السلطة في إهدار حقوق الإنسان.. وبالتالي استمر العداء والصراع بين التسلط والنزوع إلى الحرية.. وهذا أمر حتمي.. فلطالما استمرت التهديدات بالموت لأي «بطل ثوري» أو محب يذرع إلى ذلك..

ويستمر الإشغال بالموت فكرياً من قبل المبدع ويتطور على مستوى الفكرة والواقع، ففي اللوحة الثانية/ الموت الثاني يصل الفكر حده فبعد كل ما قدم من تضحيات أو كما يقول هو (أكلوا.. وشربوا.. ولم يشكروا)، إنهم لم يكتفوا بعدم الشكر فقط بل «أباحو» يمدون سيوفهم في جسمه.. هذا هو القتل الثاني أو الموت الثاني، تنزع الفكرة داخل القصة بعد ذلك ليتحول الاتهام بقتل الفكرة «الحب» من قبل أشخاص يمينهم لتصل إلى العمومية والاتساع فيصير القاتل واحداً والمقتول شعب بأكمله: «همن بولس الرسول في أدته كما بإنسان واحد دخلت الطهيبة واجتاز الموت الجميع».. وأما الموت الثالث أو هو تطور الموتين السابقين مضاعفاً إليه

إبراد ظل ألسوى، وهو حينما يصل الإحباط درجته القصوى نتيجة تكرر الآخرين الذين جاء من أجلهم ولقد لهم ما قدم وضعى حتى بذراعه كل هذا بكامل بالتهكم والازدراء وحده التكتك عليه وهذا ما كان يحدث بالضبط للجنود بعد ١٩٦٧ وبسببها واحد من المساكين في هذه الحرب وما بعدها (الاستنزاف)، أكتوبر ١٩٧٣.. وله مجموعة قصصية ما زالت تحت الطبع بالهيئة العامة للكتاب تحمل عنوان «رحلة الجانب الآخر» وهي قصص حربية شديدة لا تكاد تسمع فيها صوت لطفلة رصاص.. بل أن شغلها الشاغل هو الإنسان كموقف من الحرب والإنسان كموقف من العدو من ناحية إنسانية مشبعة بالصن خاصة قصة «البساتات من فوق الساتر الترابي» المنشورة في مجلة الزهور ١٩٧٤.

نعود لقصتنا «الموت لثلاثة وجوه» التي تكاد تكون أضجع القصص بالحبسة للسمدع من الحرب والانفجاح، ونتيجة عوامل الإحباط السابقة مضاعفاً إليها أقوى عامل وهو تكرر أمه له أو هدم معرفته لتشره وجهه.. فهذه الحادثة متضاربة مع ما سبق وكثيراً.. كل هذا يخلق داخل البطل ما يسمى بالهزيمة النفسية الداخلية خاصة حينما لا تعرفه أمه.. فهو يمس بالعدمية والتلازم وبالتالي يصل به إلى محاولة الانتحار.. أو الانتصار فعلاً احتجاجاً على واقع كهذا «راج يلف قايش الينديقية التي علاها الصدا حول رقيته».

ويكون هذا النزوع للموت الذي يعنى الفلوه أو استعادة الخصوبة مقابل الموت المشوش فعلاً، ذلك الموت الذي يتكرر كل وقت فالإنسان في واقع كهذا ملزم بالإحباط والتكرار والتلازم بموت أكثر من مرة شاماً ما يعانيه البطل الثورة أو المثقف أو من يحمل شعله الحب.. حتى

الرائحة السوداء

قللتذكر أنه في عام ١٩٢٧ أصدر طه حسين كتابه «في الشعر الجاهلي»، ووجهت إليه تهمة الفكر والطعن في الدين، فماذا كان رد الفعل؟ مظاهرة من الأزهريين توجهت إلى البرلمان - استجواب في البرلمان - تحويل الأمر إلى النيابة - رئيس النيابة، محمد نور الدين، يقرر حفظ القضية.

وفي ١٩٣٧ نشر الدكتور إسماعيل أدهم مقالاً في مجلة «الإمام، يعطون» تصاداً لنا ملخصاً، شمس نشره في كُتُب مستقل، تعميماً للذوق، على حد قوله.

وكان رد الفعل أن كتب محمد فريد وجدي رئيس تحرير مجلة الأزهر في ذلك الوقت رداً يعطون رسالة هوملند، يبدأ المقال بعرض نائب لمقال إسماعيل أدهم ثم يرد عليه في حوار رفيع المستوى دون تفسير أو استدعاء، وفي بداية القرن العشرين كان فرح أنطون يدافع عن العثمانية باعتبارها «العلامة العظمى على الحضارة» انظر مجلة «آدب، ولند، عدد مايو ١٩٩٤» وفي منتصف السبعينيات من هذا القرن، أو في أولها، تم ذبح الشيخ الذهبي بتهمة الكفر، وبدأ السيناريو الجديد للأصولية كما تصرفونه.. إلى أن وصلنا إلى محاولة ذبح نجيب محفوظ.

دعونا نواجه الحقيقة بشجاعة كافية: ليست الخطورة أن هناك تنظيماً أو تنظيمات تضم مئات أو آلاف من الأتباع

هذه الحالة التي شوت فيها الصورة الحقيقية التي كانت رأته عليها رغم أنها قد قامت بعملية تحويل شكلية وحريرية وسلوكية للفلسفة (البربرية)، الأصباغ الإهتزاز في المشية، طرقة اللان، التصرف بأرستقراطية شكلية) قد يشي هذا بالتناقض بين الرغبة والفعل أو إصابة البهظة بالنقصان.. لكن وهذا ماأراه أن البهظة في منتهى الاتزان والعقل فهي بعين العقل أدركت أنها مفتقدة لأشياء كثيرة وخصائص كثيرة غير موجودة فيها.

توهمت أول مرة في لقائه إنها وجدت ضالتها ولكنها بعين عقلها أدركت الحقيقة وتركته فما كان منه سوى احتقارها.

مرة أخرى أكرر أن الشغل الشاغل لـ بهاء السيد وهمه الأبعد هو هم إنساني بالدرجة الأولى.. الموت بكل مستوياته، مادي/ معنوي، الحب بمفهومه الكلي الأوسع وإن كان ينطلق في رؤاه هذه من أصماق الذات الفردية الخاصة كما في قصته (والمب ١٢٠) .. ليماني نخوت أوسع للذات الجمعية بما هي تحقيق لكل متطلبات الواقع وجماع تناقضاته. ■

يوسف إدوارد وهيب

الحب نلمسه مخففة شوت في كل مراحل تكوينها ابتداءً من الميلاد حتى النهاية.

وتستمر فكرة الموت هذه في الشغل الشاغل وبهاء السيد. منذ قصصه الحربية التي نشرت بالمصام ٦٦، ٩٨، بمجلة الزهور ونادى القصص ٩٩، ٧٤، خاصة قصة (إتسمات فوق الصائر الترابي) حيث شوت فكرة العناء مقابل النص الإنساني حينما يرى في حافلة الجندي الإسرائيلي صورة حبيبته ورسائلها الغرامية.. فيتذكر زوجته وأطفاله.. ويتغلب الجانب الإنساني للإنفعالي على الجانب العدائي العربي. ربما أراد الكاتب أن يسجل موقفاً من الحرب.

ولكنه في قصة «جفاف، ربما أراد في هذه القصة تسجيل موقف من الريف في هذه الحياة بمستوياتها المختلفة الماطلية، السياسية، العلاقات الاجتماعية، حيث يركز على فكرة الموت وإن لم تأت مباشرة كما في (للموت ثلاثة وجوه، فأنهم الأكبر في هذه القصة «جفاف، البحث عن عالم موحد ملزم بالخصوية وذلك يمثل في فرحة البهظة حينما التفت به وجدت فيه كل ما تريد، يقابل ذلك الموت أيضاً بمستوياته المادي والمعنوي حيث يمدت البطل كصورة أولية كانت قد تفتتها في عله مقابل إحياء الصورة المادية «إنه يدين، ضخم أنه كعب.. شاب شعرة.. سيطر اللسان رغم إنها أحبته لكل ذلك من قبل لكنها «صيرت وهي تضرب الأرض تطيح بانباروية في الهواء ترقى بأفانها الرموش المستعارة: أجل في أسبوع واحد.. إن دقيقة واحدة قد تغير التاريخ.. وكانت تهرى..

تركته لا شيء إلا أن الشكل قد صار هو المقاس وهذا الشكل الذي رأته عليه الآن هو هو منذ أسبوع واحد فقط!!

الجزائر

المتأسلمون والمستقبل الديمقراطية في الجزائر

ف لعل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أن تكون أول حركة دينية منظمة ظهرت في الجزائر في بداية هذا القرن . ووقلت الدين توظيفاً سياسياً وجمعت من الماضي / الأصالة درعاً تكتسى به وتشهره سلاحاً ضد المحاولات الاستعمارية الرامية إلى طمس معالم التراث وتشويه التاريخ الوطني .

واجتهدت في تأويل النصوص تأويلاً يتماشى مع حتمية الطبيعة التحريرية للعصر، كما فعلت غيرها من الحركات الإسلامية في العالم العربي منذ أواخر القرن التاسع عشر .

وكانت نقطة الانطلاق والارتكاز دوماً هي الإيمان الشعبي بالمستوى الذي دعا «ابن باديس» إلى تسميته «الإسلام الوراثي» . والخلاف الذي نشأ بينه وبين بعض رجال الزوايا فإنما يعود أساساً إلى تأويله الإصلاحى التحررى فى حين بقى خصوصه أسرى الفهم التقليدى المنغل، ولم يكن الخلاف حاصلاً خارج جمعية العلماء فقط، بل الصراع الحقيقى كان يخرج من قلب الجمعية ويدور فى داخلها أيضاً .

المسلحين، إنما الخطورة أن دعوتهم تتغلغل فى جسم المجتمع عن طريق المدرسة والجامع والكتب والمصحف والنشرات، وأحياناً عن طريق أجهزة الدولة الإعلامية . هناك جهاز نشط ، للدعوة، يصادف أرضاً مهددة وحصاداً وفيراً فى ضوء ما هو قائم من فساد ويطالة ونظام اجتماعى قائم على القوضى والنصوصية... إن راحة الفاشية السوداء تلوح فى الأفق . ■

شوقى فهميم

ولم يكن من الصعب على التطلعات المتأسلمة فى الجزائر أن تجد فى هذا الارت خداة الاستقلال سداً أول لاستقلال الدين وتوظيفه لأغراض سياسية، ولما يلي أهم العوامل التى ساعدت على نشوء وتقوية الحركة المتأسلمة منذ الاستقلال .

١ - جمعية القيم : ظهرت هذه النواة التنظيمية الأولى خداة الاستقلال، واستوعبت شرعية وجودها من ميراث الجناح اليميني فى جمعية العلماء بوصفها رد فعل ضد ما أبداه النظام يومئذ من توجه يسارى شعبوى بشكل الإقطاع والبرجوازية .

٢ - الطابع الدينى الذى أضفى على حرب التحرير :

لم يكن من طبيعة البرجوازية الناشئة ولا فى مقدرتها أن تتكفل أبديولوجياً على نحو ما صرفت عن البرجوازية الصناعية فى أوروبا، فكان لا بد أن تتميز عن طريق التوفيق والتلفيق، كان حتماً عليها أن تضع رجلاً هنا وأخرى هناك وتتسكذ من الدين كمعطى شعبى موضوع بشكل دائم .

وكثيراً ما كان قولهم (إن ثورة ١٩٥٤ اندلعت تحت راية الله أكبر) محل فخر زائد ويشتد إلى الصدق والمقاعة بشكل ملفوظ، لأنه لم يكن سوى نوع من الفهم السببت لإدانة الاشتراكية والشيوعية المنافية فى نظرم لواحد من الأصول والثوابت التاريخية، أو محاولة تبرير تكتسى بها السلطة ضد الحركة المتأسلمة المعارضة لها .

خطاب السلطة - إذن - كان يرتكز على التقيضين ويسعى إلى تعميمها فى الوقت ذاته ولم يكن مشروع السلطة غير المحافظة على السلطة فهى بلا مشروع، وتقتضى الاستمرارية فى

الإشارات والتنبيهات

السلطة إقامة توازن دائم بين قوى الرأسمالية البالية وبين قوى التقدم والعصرية، وسواء أكان إضفاء الطابع الديني على حرب التحرير يتم بهدف إبعاد الضوضاء الشيوعية أم بهدف احتكار الشيوعية التاريخية والدينية معا ضد التنظيمات المتأسلمة، إلا أن النفاية في نهاية المطاف ليست سوى تكرير وتغذية للأيديولوجية الليبرالية / الإقطاعية.

٣ - المتعاونون والمنظومة التربوية :

كان لكثير من المتعاونين الوافدين من المشرق العربي دور كبير في نشر فكر الإنسان المسلمين خاصة وأن هذا الفكر أخذ نفسا جديدا بفضل اجتماعات المودودي وسيد قطب، ثم تكوّن أكثر بعد وفاة « جمال عبد الناصر ».

فأما في الجزائر فقد ازداد نموا وانتشارا في الستينيات بدعم من « مسالك بن تبي » وأنصاره ثم تشدد الدعوة أكثر كرد فعل معاد للتحولات التي شهدتها البلاد في السبعينيات.

ولقد لعبت البرامج التعليمية دورا كبيرا، إن لم يكن الدور الأكبر - في توجيه وتكوين الإطارات التي ستتكلّف بالدعوة مستقبلا. وما زالت البرامج التعليمية تنتج وتعد وتنتج الخطاب الديني في صورة الأكثر تخلفا وفلاشية.

٤ - دور المؤسسات الدينية :

بالإضافة إلى وزارة الشؤون الدينية والمساجد، أُنشئت المعاهد الإسلامية وخصصت ميزانية ثقيلة لتنظيم ملتقيات الفكر الإسلامي سنويا وميزانية أخرى لإنشاء جامعة العلوم الإسلامية بطنجة واختيرت أسماء بارزة لدعم سياسة التراجعات فيما

بعد محمد الغزالي ويوسف الكرضاوي وسخرت وسائل الإعلام والتلفزة على وجه الخصوص لتغذية الخطاب الديني / السياسي القلبي بقصد إضفاء التيار التقدمي.

٥ - العجز الأيديولوجي لدى الليبرالية :

إن من أهم ما يميز الليبرالية عدلها كونها لا تمتلك أيديولوجيا مستقلة، فهي إما أن تحاول تقليد الآخر/الأجنبي فتفقد مصداقيتها وتتهم بالتبعية والذيلية والتشكّل لذات والأصالة وإما أن تنتج خطابا يميزها ويؤكد خصوصيتها تجاه الرأي العام، ويحولّد لا تجد غير الإسلام متعّا بوصفه الدين الشعبي. من هنا كان خطاب السلطة في الجزائر بحث دائما ويبنى طريقا ثالثا يسمى إلى التوفيق بين الاشتراكية والإسلام ويؤكد على هوية هي هوية في الواقع مقلوبة ولم يبق منها غير صفات الجزارة والتميز والخصوصية يجتريها الخطاب في شكل شعارات باهتة.

فالليبرالية من حيث هي تعاني من عجزنا تاريخي موضوعي يحول دون أن تستغل أيديولوجيا تلعب حتما في أحضان فهم مختلف للدين وتكرس نظريا مشروع متجذّر بال.

هذا العجز الذي يشهدنا إلى القوى القلامية ويجعلها تنوّل إلى أرضاء التنظيمات المتأسلمة لا يصبغ النظر إليه كمعلاقة ميكانيكية، لأن البرجوازية الليبرالية إذا ما هب تبكّنت أن تبكي في السلطة أو تستولى عليها دون الحاجة إلى القوى القلامية فإنها سوف لا تتردّد في قطع الصلة بها. إنها مؤهلة للتفريط فيها كلما كان تضخّ البديل الديمقراطي المصيراني أدهى

للاستقضاء عن النموذج البالي لئلا أسماية.

٦ - تراجع الفكر القومي (٢) :

وجدت التنظيمات المتأسلمة والأنظمة الرجعية فرصا ثمينة في هزيمة الفكر القوي الاشتراكي الملائكي وجعلت منها حجة على عجز هذا الفكر بل صوته، فكانت هذه الانتكاسة بمثابة فتح جديد لدعاة الحل الإسلامي.

في هذه الفترة تضاعفت نشاطات الرابطة الإسلامية التي تأسست سنة ١٩٩٢، ومن المعروف أن فكرة الرابطة ظهرت منذ الأربعينيات كرد فعل على إنشاء الجامعة العربية.

ومن جملة نشاطاتها أنها فتحت مكاتب في كل من باريس ولندن وروكسل وأنشأت في هذه الأخيرة معهدا للتكوين ونشر الدعوة في البلدان الأوروبية سنة ١٩٨٢.

وتوالى التبرعات المالية بالمبالغ الضخمة من رجال الأعمال والمسؤولين السعوديين والكويتيين وغيرهم من الخليجيين وارتفع عدد المساجد والمراكز في البلدان الأوروبية بسرعة مذهلة.

في ١٩٧٥ أنشئ البنك الإسلامي للتنمية بمشاركة ٤٤ بلدا، مقره في جدة، تملك فيه السعودية نسبة ٢٥,٩٥ ٪ وهو اليوم يعول مشاريع في عدة بلدان منها شماليا والمغرب وتونس والأردن والسفقال...

وفي ١٩٨١ تم تأسيس «دار المال الإسلامي»، في جنيف بمبادرة من ١٢ ولي عهد ومشاركة رؤساء حكومات البلدان التالية:

البحرين، مصر، السودان، قطر، الإمارات، باكستان.

الإشارات والتبهيّات

وهي تتخطى من خلال ثلاثة فروع هي:

مصرف لفصل الإسلامي ومجموعة الاستثمار الإسلامي الخلقى بالبحرين ومجموعة التكافل الإسلامي في كسبورغ.

وليس يخفى على عاقل ما في نشاطات هذه البنوك من شويه باسم الاسلام، إذ ليس لها من الاسلام غير الصفة سواء من خلال المشاريع المربحة أو دعم نشاطات الأحزاب المالية لها أو تعاملها مع بنوك أجنبية لا علاقة لها بالشريعة الإسلامية وأحكامها فهي بنوك تدخل حتما في مطلق الميكانيكيزمات الرأسمالية ليس إلا.

مميزات المأسلمين في الجزائر:

لعل أبرز ما يمكن أن يميز التنظيمات المأسلمة في الجزائر منذ الاستقلال أن نشأتها وتطورها ارتبطا دائما بكونها تشكل رد فعل ضد التحولات التقليدية.

فظهرت جمعية الفهم عداة الاستقلال كان لقرعها بالمسبة إلى التوجه اليساري في خطه العام، أو انعاساب الوطنية (الثورة الزراعية، الطب المجاني، ديمقراطية التعليم... الخ).

وظهرت الأحزاب المأسلمة بعد أكتوبر وفي مقدمتها «الجهة الإسلامية للإنقاذ» كنقوش للسمار الديمقراطية حاملة مشروع مجتمع ما قبل رأسمالي يريد باسم تطبيق الشريعة احتكار السلطة والعودة بالبلاد إلى نظام توتاليتاري استبدادي هيمني.

ثم هي حركة تتسم بعدم التجانس من حيث الانتماء الطبقي، فيها الفيلق المدقع والبطال، ومستوسط الحال وصاحب الملايين.

هذا التباوت الصارخ داخل التنظيم الواحد جعل هذه التنظيمات المأسلمة

عاجزة عن تقديم برامج واقعية ملموسة فتصبح القضايا الحقيقية في ثوب من الضمائر الفضفاضة وتتهرب من عقد مؤتمراتها أو تعقدها على جناح السرعة الخاطفة لتكريس هجمة قيادة ما، كما فعلت (حماس).

وهي تكلل الصرعات والأحزاب المأسلمة تعالى من مآزق نظري يجعلها ممزقة بين طرف يرفع شعار التمتعول بالاستيلاء على السلطة أولا ثم الانتقال إلى تطبيق الشريعة ثانيا على أساس أن السلطة هي المستباح وأنه من الصعب الاحتفاء بالدعوة في ظل نظام غير «إسلامي»، وطرف يرى أن استسلام السلطة في وضع مثالي وتطبيق حدود الشريعة من شأنه أن يصبح قلما لأربك الذين كمالوا ضحية نظام فاسد من جهة ومن جهة أخرى من شأنه أن يحكم بعض الناس والرأى العام المسنونة للإسلام فتنبس إليه أمراض اجتماعية وكوارث اقتصادية لم يتسبب فيها.

ومن هنا يدعو أنصار هذا الاتجاه إلى ضرورة تهيئة الظروف أولا قبل الشروع في تطبيق حدود الشريعة، ففي حالة التمتعول بتطبيق الشريعة استحالة أكتنها تجارب من البلدان التي رفعت هذا الشعار بهماس، وسفكت دماء كثيرة مثل إيران والسودان بغض النظر عن الأنظمة التقليدية التي تحكم باسم الإسلام منذ زمن طويل.

وفي حالة تأجيل تطبيق الشريعة إلى حين تهيئة الظروف لمتاحة أخرى، إذ ما الحاجة إلى الشريعة ما دام إصلاح الأوضاع يتم بفضل عوامل أخرى؟

في الواقع أن التنظيمات المأسلمة في الجزائر لا تعيش هذا المآزق النظري إلا كمثاقبية وحتى في هذه الحالة فإن طرح القضية على المستوى النظري

يقتصر على حلقات ضيقة في القيادات ولا يطل القاعة.

ومن المعروف عن الحركة المأسلمة في الجزائر عامة أنها تتكافى مما يتعاطف من مؤان الأخريين وليس هناك اجتهدا حتى ينتج فترا له خصوصيته.

إنهم يستوردون الكتاب والمجلة والأشرطة والمؤطرين ويستخدمون رأى الوسائل الدعائية بفضل الإمكانيات المالية التي يتوفررون عليها.

ترسم الفارقة السياسية للمأسلمين اليوم في الجزائر من خلال ثلاثة أحزاب رئيسية هي:

الجهة الإسلامية للإنقاذ (اليمين) وحركة المجتمع الإسلامي (حماس) وحركة النهضة الإسلامية، وهي تكاد أن تتمركز بشكل جهوى «الوسط والشرق والغرب» مع امتدادا وغنى نسبي لكل تنظيم منها.

ولكن يسود لدى الرأى العام وهم كبير وخطير غشته الأحزاب المسماة «ديمقراطية»، فهما وممارسة ويتمثل هذا الوهم في النظر إلى هذه التشكيلات على أنها تعمل برامج مختلفة ربما متناقضة وأنه من الممكن أن تدخل النخبة الديمقراطية وتلدج في المصار الديمقراطية.

كانت الجهة الإسلامية للإنقاذ متسارعة إلى درجة أنها لم تمنع أكثر من ثلاثة أشهر على توزيعها كتتيب المصان المدني، حتى بدأت في تطبيقه بهدف الاستيلاء على السلطة بالقوة.

ولقد أقدمت على هذه المغامرة لا لأنها تختلف جذريا عن الأحزاب المأسلمة بل لأنها تمثل نقطة الاحتكاك بالنسبة إلى قطب المعاصرة والتقدم. والخلاف الوحيد بين الأحزاب المأسلمة

الإشارات والتبهيّات

هو أن الذي لا يستعمل العنف اليوم فلأنه فقط يؤجله إلى بعد الوصول إلى الحكم.

وتأتى رابطة الدعوة لفتدود كهينة فوق حزبية. وتلعب مع حركة الأمة بقيادة ابن يوسف بن خدة إلى حد ما - دوراً تمسليها بصفة دائمة من أجل جمع شتات الأطراف المتأسلمة.

وحقيقة التنظيمات المتأسلمة ليست سوى أوتار على صود واحد، قد تتلون نفساته بين الشدة واللين ولكنها في الأخير تعزل لحنًا واحدًا.

ونظرا لأن التفكير الإسلامي يعانى أزمة نظرية عميقة ينتازها تعجّل تطبيق الحدود وتأجيلها ولأنه في الجزائر بالذات السلد الأيديولوجي للجبهة الليبرالية/ الإقطاعية التي تدعّم نفوذها باستنزاف قطاع الدولة ١٩٨٠ و ١٩٨٨ وسيطر الملاح التجاري والمضارب من الرأسمالية.

فوجود هذه التنظيمات مرتبط أساساً بدوام الأزمة لأن من طبيعة حياتها تكريس الأزمة وأنها وبها فقط تنتج إنتاج خطاها المتأزم.

وقد تكون الأشهر المقبلة فرصة لصالح المتأسلمين عامة لصالح الجبهة الإسلامية للإنقاذ خاصة، سواء بسبب التواطؤ مع جناح يقال عنه إنه «مفتتح» وديمقراطي، وإيهام الرأي العام بمحاولة إنصاف أخطاء التطرف والعنف كلها ببعض العناصر لتبرئة الجبهة الإسلامية للإنقاذ كحزب. أو حاجة الرأسمالية التجارية والمضاربة اقتصادياً وبيدولوجياً إلى أحزاب من هذا النوع.

والذي لا شك فيه أن «الغوس، سيمعد إلى تجنود المواطنين بشكل متف ليس باعتماد الشعارات العامة المفضفاضة المألوفة وإنما سيضيف إلى قاموسه الدعائي كل ما يتعلق بالشهادة والبطولة

والسجن والتعذيب وشورها من «العجم» التي أفرزها العصيان المدني السابق (جوان ١٩٩١).

وتبدو للقاءات المنظمة بين الأحزاب والحكومة وكذا الانتخابات التشريعية والرئاسية السبقة نتائج تعقّلت بفضل «الغوس»، ولعل هذا قد أصبح يشكل ععدة شعور بالذنب وبالأدين تجاه «الغوس»، حيث صارت معظم الأحزاب تطالب بإطلاق سراح المعتقلين ورفع حالة الحصار وترى قاداتها يتكاثرون على غياب حزب «كبير».

إنها في الحقيقة في الوقت الذي تجعل فيه من هذا التباين متكا لإعطاء شرعية المعارضة لخطابها فهي أيضاً تؤكد غياب بديل ديمقراطي ناضج، الأمر الذي يجعل من هذه الأحزاب تنويحات ذهنية على الطريق الذي يرسمه شعار الحل الإسلامي.

وإن أبرز الأحزاب المسماة ديمقراطية تشكل من محدودية الأفق والتخرب الضيق وتعانى من عدم الانسجام مما أدى بها في حالات كثيرة إلى التكتل بين الأحزاب واستبدال الانتماءات الحزبية كما تستبدل العصان، ومازالت تتحرك قياداتها بدافع النزعة الجهوية أو الانتمائية أو الزعاماتية «الشارزمانية»، وأغلبها لم تفكر في عهد مؤثرات ولا في وضع برامج واضحة، لأن المؤثر بالأسبلة لحركة تتأكلها التناقضات قد يؤدي إلى انفرط عقدها.

الحقيقة أن الأحزاب المتأسلمة مطمئنة إلى ما لديها من المساجم بين الاستراتيجية والتكتيك، والذي لم يفهم لا الواقع ولا الأفق إنما هو الأحزاب التي لا تزال توزع اليوم وتزكى إمكانية إدراج القوى الظلامية في المسار الديمقراطي.

سيذهب القطب المتأسلم إلى الانتخابات التشريعية المقبلة وهو لا يشكو

سوى من انتصار مؤجل بينما لا يذهب إليها القطب الديمقراطي، وهو يتجاهل أنه في أحسن الحالات يسوف لا يبال إلا خسارة مؤجلة.

إذا التصر القطب المتأسلم فلأن مشروعه ينطى بالضرورة الهياكل والمارسات الدستورية. أي ينطى القطب «الديمقراطي» من أفقه التاريخي. بينما إذا التصر القطب الديمقراطي فلأنه سواصل مشروعه المجتمعي الذي يدرج القطب الظلامي المتأسلم في أفقه السياسي الآتي والتاريخي معا،^(٣)

يستعمل على المجتمع أن يفلز قلقة نوعية في المستوى الحضاري المطلوب إذا بقيت القوى الفاعلة في المجتمع تعمل من أجل تكريس توافق طبقي يتسمى بالنسة إلى إطالة التعايش بين مشروعين متناقضين مشروع الرأسمالية البالية بجناحيها التجاري الطفيلي والمضارب، ومشروع قوى الديمقراطية والعصرية والتقدم الذي يركز على تطوير القوى المنتجة والمبدعة في المجتمع.

يمكن أن يسود الأمن والاستقرار في البلاد لفترة ما في ظل تعددية شكلية ولكنها تتطوى على قنبلة موزلة تزيد حمر الأزمة ولا تحلها، وتؤدي نزعة الطنين إلى عهد الحزب الواحد فتشك في التعددية وفي مستقبل الديمقراطية، كما تغذي أملاً وهمياً في الخلاص عن طريق التعلق بأحزاب ترفع شعار الحاكمية لله وتحرك النفوس بالوعد والوعد.

في الواقع الجزائري اليوم إيمان شعبي وهو الإسلام كما تعلمه الأغلبية الساحقة من المواطنين بطريقة هي أقرب إلى الوراثة منها إلى الاجتهاد. وأصبح يتدرج نحو أطر منتظمة من خلال نشاط الزوايا.

وهناك الفهم الذي ما زال يبدو في نظر المؤمنين البسطاء فهم دخيل يخرق

الإشارات والتبهيّات

في النظرية والتمارسا مشروعا يرمى إلى قطع العلاقة جذريا وبدون رجعة مع القوى النظامية الداعية إلى مشروع مجتمع ما قبل رأسمالي بال. ولكن لابد أن تخلق هذه المعارضة لنفسها امتدادا جماهيريا يرمي مشروعها ويتبناه.

فأما دعوة «البنين» في كتابه «مرض اليسارية الطفولية في الشيوعية» إلى ضرورة المشاركة في البرامانات والناقبات ولو كانت رجعية فإنه قد لا يصح إصاهاها بواقعا الذي أصبح يختلف تماما نوس بمجرد الرغبة في الابتعاد عن النصبة والتلق العرفي بل. وهذا هو الأهم - أن مشروع البرامانات التي تحدث عنها «البنين» ليس المشروع نفسه الذي يعمله النقطب المتأسس علنا.

وإذا كانت الجبهة الإسلامية للإنقاذ بلجولها إلى العصيان المدني واستفادها العلف قد منحت السلطة فرصة الظهور بظهر الطرف الوجود القادر على ضمان الأمن والاستقرار. وبسفت إلى حد ما فكرة الاستغلاف بالتمسدية زهت الأحداث الدامية في كثير من الأذهان أحكاما مسجلة كدين الديمقراطية على أنها هي المتسببة في زلزال الأوضاع. إلا أنه يمكن استغلال درس واضح عن دور الجيش، وذلك بالإفلاخ عن النظرية التقليدية للجيش بوصفه أداة قمع في كل الأحوال ويشكل سوكاينكي إلى أن الفصل يقيم بضمونه لا. بشكله، وقد كان تحرك الجيش في الجزائر لمصالح المسار الديمقراطي وضد المشروع التوتواتيناري الاستبدادي، على أن الجيش بوصفه أحد المؤسسات التي تتأثر بموازن القوى في المجتمع يمكنه مستوحسا على كل الاحتمالات مثل المجتمع ذاته ككل.

ومن الوهم أيضا الاعتقاد بأن الجبهة الإسلامية للإنقاذ. قد انتهت أو فشت ولو

من الشباب ووعدهم بإرسالهم إلى الجبهة العراقية عن طريق الأردن أو إيران، وذهبت الجبهة الإسلامية للإنقاذ (القيوس) إلى أبعد من ذلك فطالبت بتدريب المتطوعين داخل الكشكات وتسليحهم بهدف الأعداد للاستيلاء على الحكم كما تأكد ذلك في شهر جوان ولم تكن الانتخابات التشريعية الموعدة سوى محاولة لإعادة تشكيل السلطة هيمنة الجبهة الليبرالية/ الإقطاعية، وسوف لا تكون الانتخابات المقبلة سوى تكرار لصعولة نفسها مدعوة بلفادات تهديدية بين الحكومة والأحزاب.

إن حرص الأحزاب على التعجيل برافع الخصار وإجراء الانتخابات التشريعية يوحي بأن البرلمان المقبل سيكون كغويا بإخراج البلاد من الأزمة لأنه ممر إلى تشكيل حكومة جديدة ثم تجديد الرئاسة ولاحق إن مصداقية أية هيئة مقبلة تتوقف على مدى تكلفها بالمشاكل الحقيقية التي تتخبط فيها الفئات المحرومة وهي الأغلبية.

والطلاقا من صعوبة الوضع وتمكده يبدو أن الأيام ستكشف عن هوة كبيرة بين الخطاب الذي تحمله أحزاب متمثل في البرلمان وفي الحكومة وبين الواقع الذي يستمطدم به في الممارسة ومن الطبيعي أن تعجز الجبهة الليبرالية الإقطاعية عن إخراج البلاد من الأزمة لأنها هي مصدر الأزمة لتلتجها وتعتمد إنتاجها سواء في إطار هيمنة الحزب الواحد كما كانت الحال قبل أكتوبر ١٩٨٨ أو في إطار تعددية شكلية مفرغة من مضمونها الاجتماعي الذي يخلق العدالة ويطور القوى المنتجة ويشجع العلم والصفرة.

في ضسوه هذا الألق قد تكون المعارضة الحقيقية هي تلك التي تحمل

العادات والتقاليد ويمثل جسما غريبا بالنسبة للإسلام الوثاري.

لم تعد الأحزاب المسماة ديمقراطية تتوجه إلى جماهير المؤمنين المضلة لتتبر لها طريق الفهم الصحيح للدين بل غرقت في صراعات الأجهزة فانزلت عن الجماهير، وهي الآن تعوض ضعف قاعدتها الشعبية بإقامة تحالفات على مستوى القيادات وبخطابات تطفح بالشيوعية وإرضاء الشارع.

وضعلها سياسيا وفكريا وشعبيا هو الذي يضطرها إلى الزيادة وإلى أن تكتلت على ما يتساقط من مادة القطب المتأسلم الذي شكن من تضليل أعداد كبيرة من المؤمنين وحزمهم إلى ترديد خطابه.

إن القطب المتأسلم سواء انتقل من العلف إلى الحكم أو من الحكم إلى العلف فهو لا يعدو أن يكون في السجام تام مع نفسه أي لا تناقض لديه بين الاستراتيجية والتكتيك في مشروعه من حيث الجوهر.

والدخول. مع هذا القطب في نصبة توهم بالديمقراطية لا يعدو أن يكون تواظا برهن الديمقراطية ويخسر النقطب الديمقراطي استراتيجيته من حيث هو يبحث عن تكتيك خاطي مسبقا.

ولذلك من الخطأ أن نقاس عزلة ما بامتناحه عن تزكية التواظ المذكور، لا نقاس العزلة بالنسبة إلى أحزاب هي معزولة أصلا ولا تصرف إلا من خلال قيادات فولية، إنما العزلة الحقيقية نقاس بالنسبة إلى الجماهير التي يمدحها كل حزب بما ليس في طائفة عملها.

ما أكثر الأحزاب التي وجدت في حرب الخليج فرصة لتحضير حملتها الانتخابية متكئة على خطاب شعبي مفضوح، وشرعت في تسجيل المتطوعين

الإشارات والتبهمات

الحزب

ص: يتف التجريب ناقذا للوصى والمأثور. ما هو - في تصورك - المساحة المقوية لتجديد هذا الوعى وهذا التراث؟

ج: التراث هو المأثور حقا، وهو المعروف، وهو ما نعيشه ونذكره ولحملة، زيا وفكرا وأخلاقيات متعددة، وبهذا المعنى يكون للتجريب شكلا من أشكال إحداث الفخلة في هذه الذات الساكنة في التراث والمسكونة بالتراث كذلك، بدون هذا التفاعل مع الذاكرة، بدون خلقها فإن الإنسان لابد أن يتحول إلى كائن آلى يستظهر الموروث القديم من غير أن يضيف إليه أى شيء.

إن الإنسان كائن حي، وهو في حياة اليومية يوازن في ذاته بين المستويات المتعددة بين الكائن والممكن وبين المحسوس والمتخيل وبين الواقع والوهمى، وهذا التوازن هو الذى يعطى الإنسان إدراكية قائمة على الأمانة والمعاصرة في الوقت نفسه، وبدون ذلك نفقد الارتباط بما هو واقعى ومعاصر، أو بما هو موروث وتاريخى ومكتسب. ونحن الآن نعيش نهاية القرن العشرين وفي ظل ثورة التكنولوجيا تكون أكثر حساسية واحتياجاً إلى مساءلة الذات وإلى المصالحة معها، وذلك من خلال التثقيف بالموروث وتطويره في الوقت نفسه لمتطلبات هذا العصر ومتغيراته المتعددة العادة السريعة.

إن التراث في المفهوم العربى قد قلل دائما عند حدود المقدس، وبذلك يلهم على أساس أنه الكتب الصغراء، وعلى أنه رجوع إلى الخلف أو أنه تراجع، في حين أن الحقيقة عكس هذا تماما، فالتراث هو التفتت إلى الخلف خطوة واحدة بهدف تحقيق التقدم إلى الأمام عشر خطوات، لأن من لا يعرف تاريخه ولا يعرف ماضيه ولا يتمثل ثقافته الشعبية، فإنه لا يمكن أن يقبض على الحاضر والمستقبل.

الإبداع ليس فنا

س: يظل التجريب - الإبداع هو ق: قارب النجاة، لا فحسب للحركة المسرحية، بل للأسرة الاجتماعية برمتها، والتجريب - الإبداع ليس لغوا في الزمان أو المكان أو الظرف الاجتماعى بقدر ما هو إقدام معرفى جديد لطاشر المعرفة التقليدية، هو انتصار للمستقبل في وجه الماضى والحاضر، هو انتصار للمتغير الاجتماعى بهدف صياغة الأكملى والأمل الحاضرنا ومستقبلنا.

بهذا الهم حاورت أهد أهم مفكرى المسرح العربى، الكاتب القدير عبد الكريم برشيد، صاحب نظرية الاحتفالية المسرحية، بشهادة إبداعاته النظرية: حدود الكائن والممكن في المسرح الاحتفالى، «المسرح الاحتفالى (البيانات)»، «الاحتفالية - مواقف ومواقف مضادة»، وبشهادة أعماله الإبداعية كذلك، «عنترة والبرابا العكسرة»، «عطيل والخيل والبارود»، «العين والخلخال»، «قندول الأمان»، «حكاية الربة»، «ابن الرومى في مدن الصفيح»، هذه الأعمال تؤكد حقيقة فعالية هذا المنهج الكبير وتواجهه التطبلى أو أكد في حركة مسرحنا العربى المعاصر.

انتقلت مستقبلنا وتشكل منها حزب أو أكثر، بل إنها تسترجع أنفاسها بقوة ويمباركة من السلطة ومن معظم الأحزاب ولعلها اهتدت إلى الطريق الأكثر ضمانا لتحقيق مشروعيها وهو استقلال المسار الديمقراطى والأفعال القانونية والديمقراطية لتتمكن مع الأطراف المتأسلمة الأخرى من قهر الديمقراطية.. ويحتل يكون قد فات الأوان. ■

مخلف عامر

سبتمبر ١٩٩١

الهوامش:

(١) لقد شاع هذا استعمال كلمة الأصوليين وهناك من فضل استعمال «المأسلمين»، ليس لأن «الأصوليين» ترجمة خاطئة لكلمة (En- tegriste) بل لأن «الأصولية» صفة تلهم شرفا لا يستحقه.

إلا أن صفة المأسلمين يوردها تقتصر على لفظة السياسية الفخيرة عن البعد الطوطايتارى للسرعة الإسلامية.

وأما استعمال مأسلمين، في هذا النص فيبقى الانتكازية واستعمال الفين.

(٢) الأرقام والمعلومات الواردة في هذه الفقرة مأخوذة من مجلة (ALAUINE) من عدد خاص موضوعه «L'islam Cete Religion que Dérange»

(٣) عن مقال ل: د. ب. مولودى نشر في جريدة «الجزائر الجمهورية» العدد ٢٠٩، صابر بتاريخ ٢٢ أوت ١٩٩١، تحت عنوان «مأسلمة في الانتكازات التفريقية».

الإشارات والتبوهات

أما التجريب فهو معنى خلفه الساكن، وتشويه، وتحريك، وتعميله أيضا، فالمرور شيء ثابت معروف، وسألوف، وبذلك فهو فعل من أجل الفصوص في هذه المجالات المتشعبة والمتكسبة، كما أن التجريب من جهة أخرى هو محاولة استخراج الخاص والشمسي مما هو عام شعبي وقومي أيضا.

كيفية يمكن للمبدع الفرد أن يوجد رؤية خاصة ومتميزة من داخل رؤية شعبية عامة؟ بهذا يبقى الموروث واحدا، ويتبقى الرؤى والمواقف متعددة، وذلك بتعدد الاجتهادات الإبداعية، فالمرور يعطينا بقدر ما نعطينه، ويعطى أيضا بحسب زاوية النظر وبحسب محصولنا الجمالية والمعرفية والسياسية والأخلاقية الراهنة، فهو إما أن تكون أو ما نريد أن تكون.

إن التراث شيء متحرك يتحرك الاجتهادات التجريبية، وهو ما ينص على الأبحاث والاجتهادات المسرحية التي قامت وتقوم في الوطن العربي.

س: اندراما فعل جمعي وجدل التاريخ والواقع من خلال مباحة مثل أعلى قومي. ما رأيك؟

ج: التراث حقيقة هو وهي جماعي، وهو ديوان كبير للوجدان الشعبي، وبالتالي فإن ما في التراث هو بالأساس روح الشعب وكثره وهوسه وآماله وآلامه، والمبدع عندما يرجع إلى هذا التراث فهو بالتأكيد يرجع إلى ذاته الجماعية، يرجع إليها من أجل أن يجد نفسه، ومن أجل أن يعرف حدوده الفكرية والضميرية والأخلاقية والدينية، فالمرورين يدمرون هذا الموروث ويخربونه باعتبار أنه يشكل حاجزا في وجه التحرر، وأنه مثل جثة الميت التي تصبح عبسا على الأهل، وبذلك فإن

الثقافة اللاتينية تقوم على أساس أن الاجتهاد يرادف التخريب، ويرادف القتل على الأسلاف وعلى مبدأ قتل الأب الذي نادى به «نيشيه».

الفكرة نفسها تجدنا عند باشلار الفرنسي الذي يتحدث عن القطيعة المعرفية، وأعتقد شخصيا أنه لا يمكن إحداث قطيعة كلية ومطلقة مع الماضي لأن الماضي لا يمضي، فهو مستمر في الآن، ومستمر في الآتي، وبذلك فإن أحسن طريقة للتخلص من الزمن تتجلى في إيهاد توازن داخل الذات بين الكائن والممكن، وبين ما كان وما يكون وما سوف يكون.

إن الإنسان في النهاية هو كائن تاريخي، كائن لا يمكن فهمه إلا من خلال وضعه في إطاره الزماني والمكاني، وفي إطار شبكة من العلاقات التي تربطه بالآخرين وتربطه بالفاهيم الفكرية وبالنسق المعرفية وبالمشغولات الجمالية المختلفة. فبدون هذا التواجد في الواقع والمرور وفي الحاضر والتاريخ، وفي المجهول والمكتفول وفي الوجود والحقيقة فسران الإبداع - أي إبداع - لا يمكن أن يكون حقيقيا وفاعلا ومنفعلا بالواقع في شموليته وعموميته، الواقع التاريخي بما فيه، التراث الشعبي، والواقع اليومي بكل مصولاته المعرفية والجمالية والسياسية والأخلاقية.

س: تشكك اندراما مع الواقع، قد تدمج في فرض نموذجها الأعلى وقد تمزج أمام جملة الواقع في بعض الأحيان، كيف ترى العلاقة السرية تكثيرا ونكثرا بين الدراما والواقع؟

ج: الدراما تقوم أساسا على الواقع، ولكن أي واقع، وهل هناك فعلا شيء يسمى الواقع؟ فأى حادثة قد تعرضها على أكثر من كاتب لابد أن تعطينا النهاية مجموعة من وجهات النظر الشدة التي يدل على أن الواقع ككيونة ثابتة

ومستقرة ومنظفة شيء لا وجود له، وبذلك فإنني شخصيا أستبدل بكلمة الواقع كلمة أخرى هي الواقع، والواقعية أستبدل بها الواقعية لأن المبدع لا يسك في النهاية بقدر هذه الواقع التي يلتمسها ويتصعبها ويعرفها معرفة حقيقية، وهذه الواقع قد تكون (واقعية) وقد تكون (متخيلة)، ولها وجود في الموروثات الشعبية، المهم هو أن يعرف المبدع كيف يرتبط بها من خلال علاقة جذلية فيها دفء وحرارة، وفيها وهي بالأشياء في تراثها وفي تفاعلها وتكاملها وتداخلها، لأن في النهاية يبقى الأساس هو رؤية المبدع ويبقى موقفه الحقيقي من هذه الواقع.

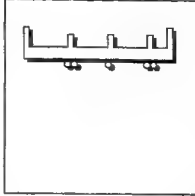
الواقع معرولة ومأوفة وتر علينا يوما، لكن المبدع فقط هو الذي يستطيع أن يلتقطها وأن يحدد مكانها-مائها الداخلي ويعرف وجهتها ويقف على الكيفية فيها.

إن الواقع في أغلبها يتميز بصمتها وبانغلاقيتها، وعادة ما يقوم المبدع باستطاق الساكن، وتحريك السات، وتغيير الطاقات الكامنة فيها.

والندراما عادة لا تزدهر إلا في المجتمعات الثورية والمتغيرة والمخافة للتغير، أما المجتمعات المنغلقة الراضية للتغير فلا يمكن أن تقوم فيها أي حركة مسرحية، لأن الإبداع أساس حرية وهي معرلة وجمالية والتفكاح وتحرر وتسامح وتفاعل وثقاف حضاري، وبغور هذا لا يكون المسرح لأن الجبهة العمياء ضد الحصار والحصار هو أساس المسرح، والمسرح هو الاختلاف بهدف الارتقاء، وفي المجتمعات الجاهلة لا يسمح لأكثر بأن يكون مختلفا، أبان يكون له رأي الخاص أبان تكون له اجتهادات المتميزة.

إن الدراما تفعل في المجتمع التقابل للكل، أما المجتمعات المتعجرة فهي لا

الإشارات والتنبيهات



التبـر .. أو تاريخ الظلم

فكأنه لا يوجد لهذا العالم الموازي للصحراء التي يحياها إبراهيم الكوني والتي يرى فيها للحوانات، قيمة الإنسان ذاته، وذلك تفسيراً للمفهوم التاريخي «الطوقى» الذي يجد له ملاحاً في الرطب بين مصير الإنسان والحيوان، ويجعله منظوراً في اتجاه واحد.

وقد يفسر ذلك، أن يبدأ الكوني روايته «التبر» بالإصحاح الثالث من سفر الجامعة الذي يقول «ما يحدث لبنى البشر يحدث للبهيمة، وحادثة واحدة لهم. موت هذا كموت ذاك، سمعة واحدة لكل، فليس للإنسان مزية على البهيمة لأن كليهما باطل».

والرؤية التاريخية لدى الكوني لا تنفصل عن واقعها التاريخي والحضاري، هذا التاريخ الذي يمتد إلى قبائل الطوارق التي سكنت شمال أفريقيا ولا زالت تعيش فيها حتى الآن، وهذه الرؤية التاريخية هي إحدى الضرورات التي تتكشف لنا نموذجاً يقرى لنا أحد أسرار العالم، والتي سنجد بدولها عن فهم أوروبا العاجية، وتعجل عن اكتشاف أشياء كثيرة

تنتج مسرحاً ولا يطلع فيها المسرح لأنها مجتمعات غير احتفالية وغير ديمقراطية، وبالتالي فهي مجتمعات غير مسرحية.

ح: تقف دون الفرجة وتقديراتها في موقع متقدم ومسار للامن المسرحي. كيف ترى الملاقة الجمالية لمدراجه بين الفكر (المرس) والشكل (الفرجة)؟

ج: يمكن أن نقول بأن هذا العصر هو عصر الاتصال والمواصلات السلكية واللاسلكية، وهو عصر التجمعات والنقابات الاحتفالية التي تتمظهر في المسرح المسرحي، وفي ميدان كرة القدم وفي كل التظاهرات الشعبية العامة، ولكن إلى جانب هذا التأكيد على الحيوية الاحتفالية في المسرح والفرجة، فإننا نجد نوعاً من البهيمية للوسائل التكنولوجية في الاتصال، ويتعلق ذلك بالتليفزيون والميديا والاتصالات التليفونية عبر الأقمار الاصطناعية.

هذا التلصق التكنولوجي مؤهل لأن يكون على حساب احتفالية الإنسان وعلى حساب ما هو حيوي وتلقائي في المجتمعات، لأن الأمر في النهاية سيصبح متعلقاً بإيجاد إنسان غريب مهمته محدودة في أن يرى ويستهلك الصور المبتوشة من غير أن يفكر ومن غير أن يشغل خياله، ومن غير أن يتأمل ويفعل فيما حوله.

والمرشح بهذا المعنى يبقى آخر فرصة بالنسبة للإنسان هذا العصر من أجل أن يحافظ على إنسانيته وحيويته وعلى مدنيته. ثم إن العلاقة المتوازنة لا يمكن أن تقوم إلا في المسرح الحقيقي، أما في التليفزيون أو السينما فإن الأسرى متعلقاً بنظام التجمعية، وهو النظام الذي يخرب للامن، ويخرب كل عناصر الإبداع لحساب العمل التلجج. ■

حوار: مجدى فرج

أخرى قلنا تجهلها، لأن الصحراء التي يعرفها الكوني هي ذاتها الصحراء التي وضعت الإنسان وجها لوجه أمام كينولته، متجاوزاً بها حضارة العالم الصناعي وكل أقنعة التاريخ الحي، وحتى القرن العشرين.

ويتأكد للقارئ هذا المفهوم الذي يركب بطل الرواية «أوخيد» ويحكم علاقته بالمهر الأبلق الذي تلقاه هدية من زعيم قبائل «أفماس»، وفي قبائل تستوطن جنوب شرق الجزائر، وتبدأ هذه العلاقة بمفارقة أوخيد بأبلقة في الأسميات المقدسة، بين رفاهة أو وحيداً وهو يتهاوس: «هل سيق لأحدم أن شاهد مهرى أبلق؟ والمهرى الأبلق هو من لجانب تسبق الفيل، وفي الإبل الصلوبة إلى قبيلة مهرة بن حودان من اليمن. وتتساعد قصة «حي» بين الأبلق وبين أوخيد حتى يصبحان جزءاً واحداً يشدّ حزامهما الوصل والغناء والرفقة، حتى إن أوخيد يقصد شاعرة معروفة من قبائل «دول أبداوا» ويطلب إليها أن ترضى أبلقه قصيدة مديح تصدق ليله ورشاقته وإقدامه، حتى إن هذا المهرى أصبح صديقه الصدوق الذي ينازل به بقية الفرسان في أفراسهم السالكية كل ليلة. ويفرز به الصحراء لندوار حبيبائه الكثيرات، فيصبح الشاهد الوحيد على قصص حبه المتعددة. حتى يصاب الأبلق بالمرض «اللسيم» كما يسميه الكوني وهو الجرب أو دام الصحراء كما يسمونه، قال له الشيخ موسى «شفا جمك في أسبار» وأسبار هذا: يعتقد أنه بقايا السليم، وهو نهايت أسطوري يسطى طاقة هائلة، القرض من ليبيا موطن الكاتب في القرن الثالث قبل الميلاد. وجميع المؤرخون القدماء أنه كان دواء سحرى لكل الأمراض المعروفة في العالم القديم وكل ملوك ليبيا القدماء يصدرونه إلى مصر وما وراء البحار. ويعتقد كثيرون

الإشارات والتبهيّات

شوشرة الماء المتدفق من العين عبر الجدول، رأى الثياب المفسلفة مطروحة على نخلة قصيرة القامة، إنه دودو يستحم ويقتل احتشال العرس، يتهاى على يتسلق إلى فراشه، بجوار زوجته الجديدة، ها هو سارق زوجته يلف أمام عينيه في متوسط العين، إنه قاطع طريق، أو أسوأ، يتذكر أويخيد الآن أنه لا يمكن أن يكون سليل، أخفون، العظيم ابن شيخ أعرق قبائل الصحراء، إنه باع زوجته وولده مقابل حفلة من سبع الدنيا، هو نذل، هو مذوث بالصار، ها هو أويخيد يلف فوق رأس شريمه، تبادل نظرة طويلة، تولف دودو عن العيث بالمام، وبلغ نحوه نظرة بلهاء، عارية كما هو عار نساء إنها طفلة واحدة اختزلت النحر والبصم، أوج دودو وانتهى الأمر، ألقى أويخيد بالنثر في العين بجوار الحنة، وكانت من أقصى المنازل، تنطلق زغرودة بعيدة.

على أن قوانين الصحراء سبوت... تسنها القليلة على رقاب صانعيها وتتوقف عن توزيع التركة الكبيرة حتى يتأتى لأقارب دودو، وورثته، أن يسودوا إلى القمصينة برأس القناتل، إنه الآن يجابه مصير أقل ما فيه الجوع والعطش والحياة في قلب الكهوف، إنه الآن يسبق خلف صفرة أساميها ثلاثة يبعون في الصحراء بحثاً عن رفقة، يردد أويخيد «باري لماذا يسقط الأبرياء بيد السفلة؟ باري لماذا يسقط الرسل بيد السفلة؟ دل عليه الأبلق حذو ما تفرق عليه الأعداء، ثم اصطفاه باللعب في عش رفقه، سلم أويخيد نفسه للموت بدلا من المهوى.

التقم منه أعداده كما التقت ثاليس من شُرُتها اللشيرة، وتقول الأسطورة إن ثاليس هذه أمرت العبيد أن يمزقوا شُرُتها بين جملين ويقادها سانسان مجنولان يسوران في طريقين متعاكسين عقابا لها

علمية لأكثر من نيات لتطبيب أكثر من عشرين مرضاً في وقت واحد.

استرد الأبلق لحمه وشمه ويهاو لكن الحرب كانت قد رفعت عقيرتها واشتعلت، جاءت على البلاد بالمجاعة، الظليان يتدلقون بالآلاف على الضواهر اللبية، يحرقون الأخضر واليابس ويقتلون الشيوخ والأطفال ويغتصبون النساء. وهام البشر يموتون من أجل كسرة خبز أو حفلة من الشعر حتى إن أويخيد يكر في رهن أبلقه لقاء مجموعة من أجرة الشعر، بل يرهنه بالفعل (لدودو) الذي يمت بضلة قرابة مزهومة لزوجته وأغنى أغنياء قبيلته وعندما يحاول استعادة المهوى يشترط عليه دودو مقابل ذلك أن يطلق زوجته، فهو الذي كان يحبها قبل أويخيد والآن قد نجح في تصب فخاخه لقرينه ولا مفر، الأبلق أو للزوجة وله في حال تنازله عن الزوجة كيسان من التبر الخالص.

إنها الحرب لها مستقلوها وأثرها وأخلاقياتها، على أويخيد أن يختار، سلم امرأته وولده لرجل غريب لكنه ولا شك لابد أن يسمح هذا الخطأ الذي جعله بالعار، سعيد التبر لا محالة، فإنه يشعر أن روحه قد تلطخت، لم تعد الصحراء كما كانت بهاراتها الأولى، دخلت أسواق البورصة والخاصة ليست صحراء التي يعرفها، لم تعد إليه بعد غزو أوروبا وحضارتها المدمرة، التي أتت على الأخضر واليابس، فكيف سيمسح إذن هذه اللعنة.

إنه الآن قد صار حديث الصحراء، صار أموجاً للعار، توجه إلى الأحراش الموصلة إلى واحة (دودو) إن الأبلق ما زال لدى غريمة وبذلك زوجته التي كانت في انتظار العرس الذي يعدّه لها دودو، ويوما يمر أويخيد أمام عين التركة، سمع

أن فيه يكمن سر التحطيط إذ استخدمه الصراطة لهذا الغرض. أرشده الشيخ موسى فقيه القبيلة أن «ذهب بالمهوى إلى قرعات ميمون، في الربيع، وتصحه بترك المهوى برعى يوماً أو يومين وقال له لا تنس أن تعقله جيداً حتى لا يفر» ثم كره له الشيخ موسى بلفة خامضة «أسوار في القبيلة مرادف للجن والجنون، من ذاقه جن سواء كان ذلك حيوئاً أم إنساناً، ويعرف الأهل من هذا النيات الخرافى أن نبشته بها ألف دواء ولكنها نحر كلها من باب الجن».

إلا أن أويخيد كان يهيم كالنساء، أن يرى سهره في حالة يرثى لها ويخبط الدم تلز من جلده السوداء، فكان يضع رأس المهوى تحت أبطه ويكسول له أصبر، أنت لم تخلق الموت... إن العجب مصير أنعم من الجنون، وما دام الأمر كذلك فقد قرر أن يأخذ الأبلق إلى أسوار.

هذا هو عالم الصحراء المعتقد، عالم النجم الزهيدة والنقاء الذي يتوحد فيه الطوطم، يتوحد فيه التاريخ، ليس علينا أن لندهش حيث يلتفت الناس قوتهم البوسى، بهذا الإيمان والفشوع، يذهب أويخيد بأبلقه إلى قرعات ميمون ويردد: «دُفنا أسوار لم أم نذله فلحن في طريقنا إلى الجنون، لا أريد أن أرى جسدك يتساقط قطعة قطعة، سأجوز قبل أن نمت».

لكنه لم يكن مدهشاً ولا مثابياً أن يشعاه الأبلق بعد أن أكل أسوار إذ لم يكن الكونى على هذه الدرجة من الرومانتيكية.. حتى يشفى لنا الجرب بالتماريذ، تكن الخيال الشعبي أحياناً له دور عظيم في صنع مغيلات العلم وأيضاً مغيلات الشعوب، فأسوار هذا هو النيات البرى الذى سبق الإشارة إلى تاريخه في الصحراء اللبية وهو يعطى خصائص

عصر التحولات الكبرى، عصر صياغة دعاوى الشخصية والبطولة الإنسانية في هذا الألفية.

بهذا الفهم المتألق المتنامي لعناصر هذه المسألة، الفعل والفعل المضاد، التقدم والنكوص، الوعى والوعى المضاد، الأخلاقيات والأخلاقيات المضادة، جدلية الصبغة والموت والحب والانكسار والانتصار، يفهم الفنان المبدع حكيم حرب هذا النص الباهر على كل مستوياته الفنية والفكرية، فهما تجديدياً ابتكارياً خلافاً قادراً على ترجمته إلى مساحات جدلية بين الكتلة والفرغ، الضوء والظل، الأصفر والأخضر والأزرق، الحركة والسكون، المتحرك والفاصل... الخ.

يفتح، يحكم حرب، معالجة المبدعة لهاملت بمشهد إيماني يمثل «هاملت، بين قفى الرضى، أمه فى جانب وحمه فى الجانب الآخر، يتنازحانه، يتناوبانه فى عدة حركات متباعدة تتفاوت بين الإبداع الحركى العادى والتعبير البطيء، على اختلاف الألوان بدلالاتها الدرامية، أصغر الفكرة، أو أرق المسألة، أو أعمر الدم، كما تتلوح فى المساحة المسرحية الأساسية مساحات متبادلة من الضوء والظل تتكشف لنا ظلال نفس هاملت الشليسية بالألم والأسى، أو جوانب شخصيته المضنية، يرهم هذا المشهد بهول المسألة القادمة فى الأحداث التالية له، حيث يدفع «هاملت، إلى نهايته الأساسية مدفوعاً بذلك الصراع الدرامى الدامى داخله، والهوس المستعظم فى صميم شخصيته، مما يدفعه إلى ممارسة التآمر ضد المامرة الكبرى ضده، حتى تصرعه فى النهاية كل هذه الأضداد الهائلة.

لقد أهمل الفنان المبدع حكيم حرب كل المحسنات الدرامية والتي قد تطف

الشردن

ما-ملت وتراچيديا الفعل والنكوص

فتحدد أهم التفسيرات الفكرية والاجتماعية والتي تكترب من روح ودراما «هاملت، أنه لقد وضعته الاجتماعية المحترمة على نحو ما فقدت «الكترا، وضعا الملكى الاجتماعى فى الدراما اليونانية، فهو أن «الكترا، تقام المامرة فى وضوح كامل، ويكون الثمن أنهاراً من الدم، أما هاملت فإنه يتأثر، ويعد مسرحية حادثة الدرامية، قد يرتد قناع البلاء حياً، أو الجون حياً آخر، لكنه يبقى على الدوام واحياً متأنكاً متوتراً فاهماً مدركاً لطاغر المسألة السوق إليها، بهدف استعادة مكانته الاجتماعية المحترمة المفقودة.

والمرسحة فى إجمالها تعبير عن الإخفاقيات الكبرى، بما فى ذلك حب «هاملت، لأوفيليا، وما قوله لها «إلى الدبر، أوفيليا، إلى الدبر، سوى محاولة منه لصيغ القداسة على هذه الإخفاقيات الكبرى، ومحاولة خلق الطهارة والنقاء على آخر ماتبقى فى حياته من لبالة. إن «هاملت، تعبير شديد التميز والذقة عن

على تدويرها المحاولة التي استهدفت حياتها.

(من أسطورة تاليس وأهلالتس).
وهكذا تفسخ أوجيد بين جميلين.
انضطرت اللطمة وانهار الجدار الفظيع
بضربة سيف غريب.

يقول الدكتور فلاديمير غوسيف أستاذ علم الأسلوب بمعهد جوركى بموسكو، ثمة أشياء كثيرة يقصر عنها الفهم المجرى، ولكنه ينهض من تلقاء نفسه من داخل المناخ الروائى راسماً أمامنا ذلك العالم الصعراوى القاسى.

إله من النادر أن يصف إبراهيم الكولى الصحراء لنفسها، إنها السماء المفتوحة فوق الأرض والمراء المنبسط حياً، والجبل حياً آخر. إله فضل عن المادة العكالية المنيرة التي لجهل وجونا داخلها، فإنها تجربة تفصح لنا حضارة القرن العشرين بأطروحاتها المدنية والحضارية، والتي سلطت الإنسان من إنسانيته وسلطته للقرى الشريفة التي نعلمها على وجه اليقين.

إن رواية الكولى فى إعادة ترتيب لهذا العالم، لهذا الإنسان الممسخ الذى يحاول الكاتب أن يعيده إلى ذاته، فالمعكالية تقسم على هذه العلاقة التي جمعت بين أوجيد البطل وجملة الأبطال، والعلاقة القائمة بين فداء الإنسان ووفاء الحيوان، هذه الثنائية التي شكلت البنى الداخلية للعالم الروائى، أعلت السرد من بعض مناته، لتجاوزها سكونية الوصف إلى بؤرة الصراع الدرامى للحدث.

إن القيمة حين تتقلب رأساً على عقب، لومن سوى المبدع، يستطيع إعادة بناءها، وهذا قليل مما أوما إليه الكولى دون تصريح. ■

محمود قرنى

الإشارات والتبنيات

السينما

١- المدينة مكان للضباع.

ب- لا تتعلق بالقطيعة التامة، وإن التبت أفلام في رؤاها.

ها هي ذى أفلام المجموعة الأولى، حسب الترتيب السابق.

أ- بوروم ساريت، دكان، ولم يكن هناك تلج، التفويض، لمن يعرفون، ديانكا - بي، دوج - بي، الصبي يادو.

ب- مدينة المتناقضات، سمرام من ... إقامة في دكان.

بذلك، أصبحت دكان المدينة، المفضلة للدراما السلفالية، وحتى الأفريقية. هل هناك أفلام أخرى، من الستغال في هذه الفترة؟ زيارة الأساكين المقدسة (ماجان الكبير)، التاريخ (مجان أمة)، القصة (سارزان)، ناي، ديونجان، صندوق ماما (كولي)، الرياضة (أفريقيا السوداء على الساحة)، الجن (ديلويزان)، الطب (حقيقة)، الحياة البرية في الفيلمين الدائرين عن جبريل - ديان، أو التلكنول (سيمب، رقصات الغابة المقدسة).

تستدعي اللغة الساكنة مظاهر الحياة التقنيانية، سواء كانت مصنوعة من سيمانين محترفين أو هواة، أمثال: بلايز سنجور BLAISE SENGHOR أو إيف ديان Yves Diagne. هذه التناقضات لا يمكن التناقض عنها، حتى ولو كانت ثلاثين فيلماً، من بينها خمسة أفلام طويلة في عشر سنوات، وفي الحقيقة، حينما نعرف أن الأفلام الدومينغارية والكليات المصورة، كانت أسببات السينما الأفريقية الفكريات، ولكنها لم تأخذ أهميتها الحقيقية في مقابل الأنواع، genres الأخرى.

● أفلام - نماذج:

هذا يمكن تسليط بالرجوع إلى الفئة الأولى - يكون أفلام دكان تشكل - في

قراءة في السينما

السفالية (*)

ق- ليس هناك أي مشقة في الاقتراب - بصورة شاملة إلى حد ما - من الإنتاج السينمائي السلفالي خلال الفترة (١٩٦٠ - ١٩٧٠) وصير الأفلام: سوند أمة، ما جان الكبير (١٩٦١)، بوروم ساريت، سارزان، والجار (١٩٦٣)، ناي (١٩٦٤) ديونجان، ولم يكن هناك تلج، أفريقيا السوداء على الساحة (١٩٦٥) سمرام من ... (١٩٦٦) حقيقة، التفويض، مدينة المتناقضات (١٩٦٨) سيمب Simb، صندوق ماما - كولي، لمن يعرفون، ديانكا - بي (١٩٦٩) دوج - بي، الصبي يادو - رقصات الغابة المقدسة، يوم في حياة جبريل - ديان، قرية جبريل - ديان وإقامة في دكان (١٩٧٠). لا يتعلق الأمر البتة بوصف وتحليل كل فيلم على حدة، ولكن الإبقاء على الأفكار والأشكال لأنهاما يكسان حقيقة التماذج.

تنقسم هذه الأفلام إلى مجموعتين، إحداهما حول دكان وأمة، والأخرى حول الآخرين، وبالضرورة تتفرع الأولى إلى ضربين:

دون تحقيق الفهم والإحساس بهذه الأساة، فكان التكاثر الدقيق لعناصر المسرحية وإعادة تركيبها فيها، يعد شكلا من أشكال الإبداع في حد ذاته، كذلك حقق الاختيارات درامية مبدعة تنج مباشرة إلى الفعل الشامل والأثر النهائي، ساعده في ذلك القدرات التصويرية لجسمه ككتلة في الفراغ المسرحي في دور هاملت، من خلال ذلك التلوع الغصبي في الحركة وفي الأداء التمثيلي أيضا، كذلك يجب أن نلوه بالفنان «سامر جران» في دوريه المهرج - «كودويس»، في قدراته المركبة التصويرية معا، والفنانة المبدعة الباهرة «كفاح سلامة»، في دورها «ديفليا» - «جرتري» بقدرتها على تحقيق التناقض والتباين المبدع في أداء كل شخصية على حدة، «جرتري» برصانتها التأسرية، «ديفليا» بنقاها المعتوه، كذلك تألق الفنان المبدع وسام قطاونه، في صياغة فورم موسيقي تعبيري يكشف عن توتر الحدث الدرامي، أو توتر الشخصية وجنونها، أو الهذو، الناهم الذي يسبق العاصفة، إنه فنان قادر على كشف الشحنة الدرامية المتوهجة والتعبير الإبداعي الموسيقي عنها في سلاسة وعذوبة فائقتين.

نحن أمام عرض مسرحي يتجاوز بيماطته المبدعة كل حدود المستحيل المسرحي العريس ليصوغ ويعيد بناء أعلامنا لا غصب في اللقاء والطهارة، بل في مسرح مبدع حقا، نادراً ما نراه على مجمل الساحة العربية.

هـ - فـ

فـ

فـ

الإشارات والتنبهات

الحقيقة - مصدر إلهام السينما الأفريقية، في السنغال وفي الدول الأفريقية الأخرى، على الساحة الجذرية تبعاً لما سلف ذكره، وعلى الساحة الجمالية، تبعاً للوجهتين: المدينة - المسورة وتادرا المدينة - المشتة.

وبالتعرض لهذه الأفلام، من زاوية التكوين - التشكيل، بمعنى النطق المركب بين السرد، وتجسيم المكان، ترتبط بمعرفة نموذج (بوروم ساريت، Borom Sarret) المُنس، الذى يشكل المسيرة الحقيقية فى توضيح أشكال الظلم الاجتماعى، حيث أفريقية هى الضحية فى المتروبول Metropole الحديث، وكذلك الصورة الطبوغرافية: شارع إشر شارع، هى إشر هى، مكان إشر مكان، السوق، المصحة، المقبرة... الخ، وللنموذج الآخر المتأخر نسبياً هو «مدينة المتناقضات»، نموذج لمنطقة - تخيلية، فيلم صور كتحية إلى مدينة /مكان لمقابلة الرغبات والأهلام. هذه الوجهة الثانية، أقل وضوحاً من الأولى، أقل ترويحاً، نادرة، لكن لها ممثلون وتقدم مفعلاً لثلة من السينمائيين الملتئمين حول الإرادة الجمالية الجلية، فى نهاية الفترة السابقة: العين الخضراء.

● سياسية، السينمائيين:

حول مسألة العلاقة بالسياسة، يتضح أن داکار مدينة التعليم والمبادأة السياسية. الأمة، مقابلة السينما والمساحة لا تؤكد أو تحفظ السينما السنغالية. فى البداية، كانت الأمم وسط السينما الأفريقية السوداء بسبب «مياضية» Politicité السينمائيين.

لا نشدد على نقطة البدء، قبل بولان فسيبرا Paulin Vieyra بعد الرائد (الاستثناءان الكبيران هما عثمان سميين وجبريل ديوب - ما مبيتي) فى إنشاء

مينة سينمائية وليس مينة حرفية، وأسطر أيضاً أنه فى السنغال وجدت أول جمعية للسينمائيين (ثم جمعية للنقاد السينما)، وكانت وتقليتها بدائية، برغم أنها المكان المباشر للتعامل بين السينمائيين مع المستهلك والحكومة.

بولان فييرا، نفسه، يعرض وجود هذه الجمعية: أنشئت «فى ١٩٦٧/٦٦»، بعد المهرجان الدولى لأفلام الزوجة. لا يجب أن ننسى أنه فى السنغال، خلافاً لعدد من الدول الأفريقية، ولدت الأمة قبل الدولة. هذه الجمعية أنشئت من خلالها، نحن الأسلاف...، قلنا، قبل أن يوافق العالم على وجود جمعية، يجب أن تكون هناك تواة من أناس يشكلون نماثيل جمعية، فيلنضم آخرون... كانت هناك أُناس على اليأسار! هاهما جمعيتان سنغالياتان، ولكن فى خلال عام ونصف، وتحدثنا فى العام ١٩٧٠، توهدتنا وتدمجتا فى جمعية واحدة، غير أنه تم المحافظة على رمز جمعية الأسلاف، CINESEAS، جمعية السينمائيين السنغاليين المتحدين.

لم يغب هذا أدراج الرياح: إنهم من «الحاربين العظماء»، الذين ينتجون عناصر السينما السياسية الطبوغرافية القومية، وكذلك العمل الأكثر أهمية، بنائياً وسياسياً، يتمثل فى تجاوزهم للدولة السنغالية واتصالهم بإبداعات الفيدرالية الهان - أفريكان PAN AFRICAIN للسينمائيين، حيث انعقد المؤتمر الأول للمنظمة فى توليس العام ١٩٧٠ بمشاركة قيادية من السينمائيين التونسيين والسنغاليين.

عادت السكرتارية العامة للـ FEPACT، إلى السنغال، بولما ظلت الرئاسة فى توليس. هذه الوضعية حددت وتقليتها حتى انعقاد المؤتمر الثالث ١٩٨٥. ومنذ هذه

الظاهرة فقدت السنغال دورها الرائد وفى الوقت ذاته مقعد الفيدرالية لصالح واجادوجو، وهذا يشرح نتائج السينمائيين السنغاليين، وبالأخص باباكار سامب BABACAR SAMB وبولان فييرا PAULIN VIEYRA ثم جوتيمون تراورى JOHNSON TRAORE، المتعلق بتكوين الـ FEPACT، قبل ظهور عناصر الانحطاط DEGENERESCENCE التى تفسد السينمائيين المتمتعين إليها إلى تغيير بنى التنظيم والمساواة.

● ملاحظة ختامية:

لا يحرى تاريخ السينما الأفريقية تاريخ إلىى السياسة الأفريقية ويظل - بالنسبة لها تاريخاً سياسياً... من هذه الوجهة، يمكن وضع خط مواز وإيهامى، بالنسبة للسنغال وداكار، بين الملتقى الاقتصادي والاجتماعى لهذه الدولة وهذه المدينة، وبين منحنى السينما السنغالية، القليلة الإنتاج فى الثمانينيات على غير المتوقع للقرنين اللتين شهدتا ميلادها ونموذجها التلى.

ليس هذا بكان لسرد حكاية التجريد اللثنائية، ولكن يتحتم علينا معرفة أن النموذج السنغالى كان جمالياً واستراتيجياً ومعاصراً لـ «فعل، الاستقلالات التى جرت فى أفريقيا السوداء، وأيضاً أن السينما الأفريقية بفضلها تقدمت فى ساحل العاج، الكاميرون، النيجر، وماليًا فى بوركتينا فاسو ومالى، وليس مثلاً للدهشة أن السينمائيين الأفارقة تملكون مكانهم الطبيعي عبر النقد والادعاءات الشرعية، بمعنى أحق غير الديمقراطية. ■

بيير هافنير

ترجمة: أحمد عثمان

هامش:

(*) الحدوان الفرعى من وضع المترجم.

الإشارات والتبنيات

الغريب

ويلز وريشتين وموريتي في مهرجان ميونخ الدولي

فأن تصب الصبابة هو أن تصب السينما، عنوان تقديم إيرهارد هاولف مدير مهرجان ميونخ السينمائي الدولي لدورته الثانية عشرة، التي حلت بالفيلم من مختلف بلاد العالم، ومختلف الاتجاهات، مائة وعشرون فيلماً تضيئ أجيالاً من القديم والجديد، ولتساجات للسينما عما التليفزيون والتفديو، إلى جانب مهرجان سواز دولي - لأفلام الأطفال، وكأحد تقاليده وكيم معرضاً خاص هذا العام لسينما بأفريقيا. حيث تعتبر ميونخ - عاصمة ولاية بأفريقيا - أبرز مراكز السينما في ألمانيا وذلك احتفالاً بمرور خمسة وسبعين عاماً على أول إنتاج لها. وقد ضم المعرض عدداً ضخماً من هذه الأفلام، من العشرييات حتى التسعينيات، والأزياء والكاميرات القديمة وآلات العرض والجسمات تقدم تاريخ أستوديوهات بأفريقيا التي نظم لضيوف المهرجان زيارة لها.

والجديد في جغرافية المهرجان هذه الدورة هو افتتاح مجمع يضم ستاً من

دور العرض مما وفر وقت وجهد الانتقال من مكان لآخر بعيداً - وخاصة أنها تضم مقهى ومطعماً وهو لا يبعد كثيراً عن المركز الرئيسي للمهرجان مركز جاستايج النكايف Jastieg الذي يضم قاعتين للعرض أحدهما للعرض الصحفية، وقاعة للندوات والتقاومات مع المخرجين.

يفتتح المهرجان بأحد أفلام برنامج، عروض عالمية أولى، وهو فيلم حكاية بروكس، الفيلم الأول للمخرج النجم روبرت دي نورو الذي عرفناه فعلاً في أفلام معروفة مثل الأب الروحي، الجزء الثاني ١٩٧٤ لفرانسيس كوپولا، وسائق التاكسي لمارتن سكورسيزي ١٩٧٥، وصائد الفزائن، لميخائيل كيمبلو. ١٩٧٨، والثور الهائج، لمارتن سكورسيزي ١٩٧٩. وحدث ذات مرة في أمريكا، لمسرجي لويي ١٩٨٤، ورأس الشوف، لمارتن سكورسيزي ١٩٩١ وغيرها... يلقف دي نورو لأول مرة خلف الكاميرا، كما يؤدي دور والد لصبي التاسعة من عمره يعارض قيام علاقة صداقة بينه وبين أحد رجال العصابات الذي يعيش في الحى. وكان الوالد يناضل ضد الفساد ويريد لابنه أن يتأق عن عالم الشر، ولكن الولد وجد في صديقه قوة لم يكن يجدها في والده... وعندما يبلغ الولد من المراهقة يندمج في عالم العصابات - وتتشكل كل مساعي والده. وتلاحظ تأثر دي نورو - كمخرج - بالمخرج الكبير سكورسيزي الذي مثل في خمسة من أفلامه.

يلقى برنامج خاص باسم «جول القد، الضوء على أفلام مخرجين شبان شهر معروفين في أوروبا وألمانيا بل أحياناً في بلادهم، وهي أفلام واحدة من هؤلاء: المخرج التشيلي جوستافو ماريولو Justo Mario مخرج فيلم - جوني ١٠٠٠ بهرين دعاني بحماس لمشاهدته مدير معهد

السينما والتليفزيون ميونخ والمجانج لينجسفيد باعتبارها أحد تلاميذه في المعهد، وجوستافو من مرانيد سانتياجو دي شيلي عام ١٩٥٥ وتره دراسة القانون في بلده عام ١٩٧٧ ليدرس السينما في ألمانيا - وعمل بعد تخرجه كمساعد مخرج في مسلسلات تليفزيونية وأفلام وكان فيلمه الأول، الصوت، إنتاجا إنجليزي - أمريكا مشتركاً، وفيلمه الثاني إنتاج شيلي بالاشتراك مع المكسيك وأمريكا وهو من الأفلام المرشحة للدورة الجديدة لمهرجان القاهرة السينمائي الدولي. ويدير حول اقتحام مجموعة من الشباب لمحل يتاجر علناً في شرائط الفيديو وسر - متواطعا مع مدير فرع أحد البنوك في العملة في السوق السوداء. أحد أفراد المجموعة والياب - جوني، طالب عمره ١٧ سنة - لا خبرة له ولا باع في عالم الجريمة، يتحيزون أصحاب العمل ومدير البنك وسكرتيرته التي تفتين أنها عشيقته بانضبط للإذعان. يصل الأمر للبوليس وإلى أجهزة الإعلام حيث يحضر فريق تليفزيوني. وعلمنا تسقط حقيبته جوني وبها بظافته تقوم حملة إعلامية تمت شعار القذا شارباً من شيلي.. ويذهب متدرب التليفزيون إلى والدة الطالب وإلى زميلته التي كان والدها يتبعها من لقائه وإلى مدرسته ويحاول التفتيح تمسين صورته أمام الرأي العام المحلي والعالمي. يسخر الفيلم من أخلاقيات المجتمع التشيلي ومن الإعلام وثقافة المؤسسات.

يختار - المهرجان ثلاثة مخرجين - اثنين أحباء وواحد راكض لتقديم بعض أعمالهم.. أما الراحل فهو أوسون ويلز أعظم صغريات السينما في العالم.. يدعو المهرجان لجنة عملت معه مثله وكاتبة سناريو وكالت من أعز صديقاته والخرجة الكرواية أوجا كادار التي كانت

الإشارات والتنبهات

قد التقت ويلز حينما كان يصور فيلم المحاكمة في زغرب، وتعرض لأمادج من أفلامه من بينها فيلم من إخراجة لفيلم «عقول».

أما المخرجان الآخران من الأحياء فهما المكسيكي أرتورو ريبشتين Arturo Ripstein والإيطالي ناني موريتي Nanni Moretti. ويعرض للأول ثلاثة أفلام - وكان قد أهد له برنامج استعاري عام ١٩٨٨ - من بين هذه الأفلام الثلاثة فيلم «بداية ونهاية» - ١٩٩٣ عن رواية نجيب محفوظ - ولقامت زوجة المخرج باز أنيسا جارسيا ديجو بكتابة السيناريو وكانت قد قرأت الرواية مترجمة للإنجليزية وتأثرت بها وألقت زوجها بإخراجها، وكان هو نفسه مهتماً بإخراج رواية أخرى لمحمود في «زقاق المدق» كما حدثني عام ١٩٨٨ في ميونيخ.

وتتشابه الأحداث في البداية بين الفيلم المكسيكي والنص الأدبي والفيلم الذي أخرجه صلاح أبو سيف، ثم تتباين في التفاصيل طبقاً للمقتضيات الاجتماعية والزمنية للبيئة المكسيكية - حيث تقدم مشاهد أكثر تعصراً تتلام مع التسعينيات في المكسيك، مع الاحتفاظ - لحد كبير - بروح العمل الأدبي - هنا نجد نظيرة «نفسية» - لا يمكن أن ننسى تجسيد سناء جميل لها - التي تضطر لترك المدرسة وتعمل في الخياطة بالبيت وتخضع لمغازلات صبي الكهز - وتسلم له نفسها حينما بعدها بالزواج.. ثم تتعاضد وهي توصل ثوب زفاف إلى فتاة في سوق اسمك أن غطيها ليس إلا صبي الكهز.. وهي تسير في طريق الذهارة ليس لطلب المال فحسب، بل لترضى شهوتها وترضى شعورها بأن الرجال يريدونها.

الابن الأكبر يعمل في ملهى .. ويعوش مع غانيه - ويتورط في تجارة المخدرات

ما يعرضه لعقاب قاس من العصابة، وفي الفيلم المكسيكي شخصية للأخ الأصغر الذي يضحي بجه ودراسته ويقول العمل في مكان ثام من أجل الأخ الأوسط الذي يرسل له بجزء كبير من مرتبه، بل ويقول أن يتزوج الفتاة التي اعتدى أخوه على عائلها.. الابن الأوسط صاحب الحظ - أمل الأسرة - يصعد السلم الاجتماعي ويصبح رئيساً لاتحاد الطلبة.. ويوجد باب الواسطة مفتوحاً أمامه لآمال عريضة.. ولكن هذا الباب يوصد عندما يقبض على شقيقته في بيت دهارة.. يحاول أصدقائه من أصحاب النفوذ للتستر على القضية.. ويدبر هو أمر انتصارها في بلجيكا.. يتركها - والدماء تنزل من تحت الباب - وهذا هو الأحمر وساعتها بين يديه.. وكان هو قد قرر أمر..

يقول لنا أرتورو ريبشتين.. «لقد شدني إلى رواية نجيب محفوظ تعصراً الشقاء والأمل، والإنسانية الغام فيها ودعيتي إلى تجسيدها على الشاشة.. إن الأسرة، في الرواية تجعلني أضع أصمعي على جراح البشرية».

أما المخرج الإيطالي نانو موريتي فقد كان صاحب نصيب الأسد حيث عرض له ثمانية أفلام - وأقيمت ندوة له - يعتبر موريتي أصحوية السينما الإيطالية أو فتاها المثلل، فهو مخرج وكاتب سيناريو وهو ممثل ومولتير وممثلج. بدأ بإخراج فيلمين قصيرين من عام ١٩٧٢ بكاميرا سوبرا للهواة - وفي عام ١٩٧٦ بعد أن فشل في إقناع أي منتج صور فيلمه الروائي الطويل الأول «أنا حر نفسي» - كتب له السيناريو وأعد له المونتاج وهو الذي أنتجه وقام ببطولته ثم قام بتكبيره من ٨ ملم إلى ١٦ ملم، وهو فيلم أخيه بالاعتراف الذاتي - في العام نفسه يتألق ممثلاً لفيلم «الأب السيد» - للأخوين تافاناي الذي عرض في مهرجان فينسيا،

ولكنه لا يكف عن تجاربه في الإخراج فيصير فيلم «ها أنا أيتها الكلية» عام ١٩٧٨ بمقام ١٦ ملم ويكره إلى ٣٥ ملم، من تأليفه ويطوئيه، يمثل إيطاليا في مهرجان كان - ويحل في الفيلم الأضلاع الاجتماعية بأسلوب كوميدى مع تركيز على إحياتات الشباب: ويصبح موريتي من أنجح مخرجي السينما الإيطالية في السبعينيات والثمانينيات، وأخذ الملتحون يتنافسون عليه، يأتي فيلمه البهيماء - عام ١٩٨٤ - يدعو إلى إعادة التفكير في المواقف السياسية الأيديولوجية.. هو يرفض كل جانب الجانب الآخر، كما يدافع فيه عن الناس العاديين.

وفي فيلمه «التهى القداس» يقوم بدور الكاهن الذي يعود إلى روما بعد خدمة طويلة بجزيرة ثانية، فيجد كل شيء قد تغير.. أخوه في السجن لتورطه في أعمال إرهابية.. أبوه ترك الأسرة من أجل شابة مسفيرة.. يحاول أن يكون عنصر طمانينة ولكن الكثر يرفضه فيترك روما إلى مكان آخر بعيد يكون أقرب فيه إلى الناس.

ويتناول موريتي الشؤون السياسية في بعض أفلامه.. موقف الحزب الشيوعي الإيطالي بعد تغير هويته واسمه في فيلم «الذئبة الحمراء» - عام ١٩٨٩، وفي عام ١٩٩٠ فيلم «الشيء» عن مصير الحزب.

ويعود أحياناً إلى حياته الشخصية كمصدر لأفلامه فهو في فيلم «يوميات عزيزة» ١٩٩٣ يصور بحث مخرج عن أماكن تصوير في روما.. ثم انتقل إلى جزيرة ومسانة الفنان المخرج على مثاليه.. وكيف يحقق أفكاره رغم الظروف والعقبات ■

فوزى سليمان

الإشارات والتبهيحات

إيطاليا

إعادة كتابة تاريخ هذا القرن

قاستضافت مدينة أوريينو (بوسط إيطاليا)، من ١٣ إلى ١٥ يناير ١٩٩٤، مؤتمر «لوتين والقرن العشرون»، الذي ضم مجموعة من الباحثين والخبراء من مختلف أنحاء العالم، والذي تناول بالتحليل النقدي، دون أية نوايا تصفية، أفكار وأعمال الزعيم السوفييتي، في محاولة التقييم التاريخي لقرن لم يكن غنيا فقط بالأمس ولكن بحركات تحرير مهمة أيضا، والغصد هو التحقق من معاصرة أو عدم معاصرة أفكار وأعمال أحد أبطال حقبنا هذه لحاضرنا هذا.

وفي رأي لوجي كورتوزي مدير مجلة «جانو» الإيطالية، أنه فيما يتعلق بمسألة «الدولة، فقد تعرضت أفكار لوتين لانطفاء جذرية عام ١٩١٤، عندما وصل في تطلعاته إلى حتمية تلاشي الدولة، تدريجيا، بأشكالها كافة، بما في ذلك دكتاتورية البروليتاريا.

وهي نظرية تبعث الآن على الشك في نظر فلاسفة المجتمع المعقد المحدثين، حيث يصفها الباحث الفرنسي

جاك تسييه بأنها لحظة ضعف في الفكر الماركسي. ففي كل مجتمع، في رأي الباحث، يوجد عنصر انتقام تتعرض بدونه الديمقراطية لنفسها للتلاشي. بينما يرى الإيطالي دومينيكو لوساردو أن مسألة تلاشي الدولة تبقى صالحة حتى الآن كـ «منظم مثالي، فيما يتعلق بتجسيم السلطة وإخضاعها للرقابة الديمقراطية. وفي رأي تسييه أن البناء الخطي لـ «الدولة والشورى» بكامله يجب أن يخضع للتحليل النقدي، فهو إعادة بناء جذبية أحادية البؤرة لتفريعات ماركس وإنجلز، اللذين لم ينفكا شيئا عن تلاشي الدولة بل تحدثا عن هدمها في شكلها البرجوازي واستبدالها بالمثل البروليتاري كجمهورية ديمقراطية قائمة على سلطة الانتخاب العامة.

والمسألة تعيد من جديد طرح قضية فئس اشتباك الأفكار بين ماركس ولوتين وتلقي أحدهما على الآخر. وفي هذا يحذر جالفرانكو بالا: «إن لم يكن في الإمكان فصل لوتين عن ماركس، فإنه من غير المسموح به المحاولة الخطرة (باسم التفقه والتبهر والحرف الأثري) للعثور على ماركس العالم الحقيقي الذي لم تلوه سياسة لوتين».

الاشتباك لا ينفذ، ودومينيكو لوساردو يوضح ابتعاد لوتين الحاد عن مركزية ماركس الأوروبية المعلقة، التي حملته إلى الاحتفاء بالبرجوازية، كمن تم اصطفاؤها للقيام بـ «رسالة» إنشاء السوق العالمية، «كطيفة تستحب خلفها الأمم كافة» حتى أكثرها مهجة. نحو الحضارة.

وقد تنبه الزعيم الروسي تماما لهذا القصور في مواجهة واقع الرأسمالية الاحتكارية الإمبريالي الجديد مما دفع به إلى قلب المعادلة فأضحى سياسة القوى

القريبة الاستعمارية التي «تخلق الرخاء للمستغلين في قلة من الأمم المستغارة» تأسيسا على استغلال مئات الملايين من العمال، في البلاد غير الأوروبية. وهكذا كان لوتين في مقدمة من أخصص للمناقشة شرط الاستبعاد المفروض من قبل آباء الإمبريالية البرجوازية على «الجنس الفاسد، حين أضلوا» (متجاوزين في ذلك ماركس نفسه) البعد العالمي على الديمقراطية في مواجهة اللزوع، الغائب حاليا، نحو إعادة الاعتبار إلى الاستعمار، في حين يصل فيلسوف «الجمع المفتوح»، كارل بوبر (١) نفسه، إلى التقرير بأن الغرب كان بالغ التسرع في التخلي عن مستعمراته السابقة التي وصلها (بوبر) بـ «حضانة الأطفال، التي تركت بلا حماية. وما نحن الآن بإزاء التوسع في التدخل «الإنساني»، بمباركة البوابا أوضاعا كالمبدأ الركنية لسياسة الأمم المتحدة الدولية.

وبينما يصر جوسبي بريستينو على تأكيد معاصرة لوتين، حين يرى في الإدانة الليتوانية لنهب الشصوب ودول الضواحي من جانب الاستعمار الاحتكاري بداية سياسة تدمير ثروات الأرض الطبيعية الجارية، تطرح مسألة معاصرة عدم معاصرة لوتين لنفسها مرة أخرى داخل الجدول النظري الماركسي فيما يتعلق بتحول واقع الإمبريالية في عصر الرأسمالية الاحتكارية عبر الأمم.

ويعتبر الباحث الأنجلو سكسوني ماكولم سيلفرس لوتين «خطوة هائلة في تاريخ المعاولات الماركسية لعلم العالم، وخاصة، لمقدرته على عدم إهمال أو الاستهانة بـ «المعطيات التجريبية التي كسبت دائما الأساس في تطلعاته، متحصنا، مع ذلك، ضد «الضباب في تفصيلات الأحداث»، ودون إجماع «الواقع

الإشارات والتبنيات

على الخضوع للتقسيمات الجدولية سابقة التصميم، بأى حال من الأحوال.

ولا شك جانغرانكو بالا أنه فيما يتعلق بهذا، فإن التصنيفات التمثيلية التي ضمنها ليلين تحليله للإمبريالية، والتي تأسست على قاعدة من المأثور الماركسي، تظل قادرة حتى الآن، على المساعدة على فهم موضوعي لما يجرى حالياً. ويحتد بالا على مفاهيم فرتان بريدول وإيمانويل والليستين فيما يخص «العالمية» mondialista و «العالم-الثانية» terzomondista مقررهما، في أماننا هذه، مركزة تحليل الإمبريالية كنتيجة حتمية لنمو التناقضات الداخلية في عالم الإنتاج الرأسمالي، الذي غطى تماماً وجه البسيطة.

وهي مركزة تلقى الضوء على أية تناقضات ثانوية، سواء على المستوى الجغرافي أو الإقليمي أو الإثني أو النوعي، مظهرة أيضاً ترتيبها من حيث الأهمية والمعلنى.

لكن المشكلة تصادف ظهورها على المنصة فيما يتعلق بالتناقضات النوعية، عندما تقدمت لوفشيانا فرونتيلي، خارج البرنامج المتفق عليه في المؤتمر، ممثلة لمركز «اختلاف/ شيوعية»، معلنة ديمشيتها من «صمت» المتكلمين للمؤتمر عن مواقف ليلين التي تناول فيها وضع ودور المرأة، وهو صمت مرتبط بعيب «استرجالي» في البسار، حتى ولو كان ثورياً، الذي يصف الحركة النسبائية النسائية ضمن الحركات الكثيرة الأخرى التي لا تصيف شيئا يذكر إلى المثاليات

المساعدة لمفاهيم الفكر السياسي الأساسية، على غرار نموذج منطق «المرحلتين الزمنيتين، التقليدي: «الكفاح الاقتصادي والاجتماعي إلى جانب البروليتاريا أولاً، ثم «الامتثال والتحرر» فيما بعد». وفي رأى السيدة فرونتيني، فإن عدم ربط الرجل والمرأة عضويًا على الصعيد نفسه، في العلاقات الاجتماعية الرأسمالية، غير ناتج «عن رغبة النظام الرأسمالي في ذلك، بل عن تحديد مسبق من قبل النظام الأبوي، patriarchale.

أما فيما يتعلق بالانتهيار المخزي لتجربة الاشتراكية المتحققة، So-cialismo reale، يخرج فاللستينو تشويراتانا بدرسين (أو بدرين مزدوج): ضرورة التواضع وعدم المغالاة في التقدير الذاتي («صلف الحزب»)، وهو السبب الأول وراء فشل أى حزب ثوري، ثم الشجاعة السياسية على التصحيح الفوري للأخطاء، حتى وإن كانت طفيفة، قبل أن تستغل وتصبح بلا علاج. وبكلمة أخرى، فإنه بعد أكتوبر (٢) الروسى وال ١٩٩١ (٣) السوفييتي، «الثورة» في رأى تشويراتانا - يجب أن تلك القدرة على تأمل ذاتها: بمعنى أن تلك القدرة على إعادة النظر النقدية في تاريخ هذا العصر بأكمله، «ما العمل»، إذن ؟ كان النقاش التاريخي الفلسفي السياسي في مؤتمر ثلاثة الأيام الليتينية محاولة من: هيريرا، وديلا بيرونا، وكاليناجاميه، وتيرتويان، وكاليولوبوس، وسيمير أمين، وسيمير نواف، والسابق ذكرهم بعاليه،

للإجابة عن السؤال. فهل أدانت «حكمة التاريخ، الشيوعية إدانة نهائية؟ وهل يصح إلغاء تراث ليلين الشقري والسياسي الآن، في الذكرى السبعين لوفاته (٢١ - ١ - ١٩٢٤)، في مرتبة التاريخ؟ رغم الاختلاف، فقد تم الاتفاق على أن نظرة واعية وبغلة للحاضر المعاصر تحذر من الوقوع في هذا الخطأ الجسيم في حق أكبر مفكرى هذا القرن. ■

هوامش

١ - كارل پوپر: kari popper (١٩٠٢)، فيلسوف نمساوي، «ارتباط معطيات المسألة العلمية، وبناء عليه يثبت وجود معطية متناقضة زيف المسألة برمتها». قام بسم هذا المفهوم على العلوم الاجتماعية. من مؤلفاته: «منطق الاكتشاف العلمى، ١٩٣٤، «المجتمع المفتوح وأعداء»، ١٩٤٥، «دروس تأريخية، ١٩٥٧.

٢ - أكتوبر ١٩١٧: بداية النظام الشيوعي في روسيا بعد تقويض النظام القيصري.

٣ - يوليو ١٩٩١: جيورياتشوف يدافع بالنجدة المركزية للحزب الشيوعي السوفييتي إلى المواجهة على برنامج تلعب أى علاقة بالتقاليد الليتينية، خلعه من منصبه في ١٩ أغسطس إثر حركة تأمرية من جانب القيادات العليا، ثم عودته بعد ثلاثة أيام إثر حركة استعراضية من جانب بتسين ثم استقالته بعد ثلاثة أيام إثر ضغوط الإصلاحيين الراديكاليين بقيادة بتسين نفسه.

المحمود إبراهيم

الغلاف الأخير

تجيب محفوظ

رسم للفنان: مكرم حنين

